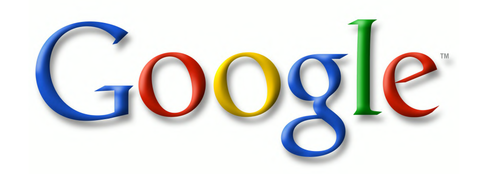






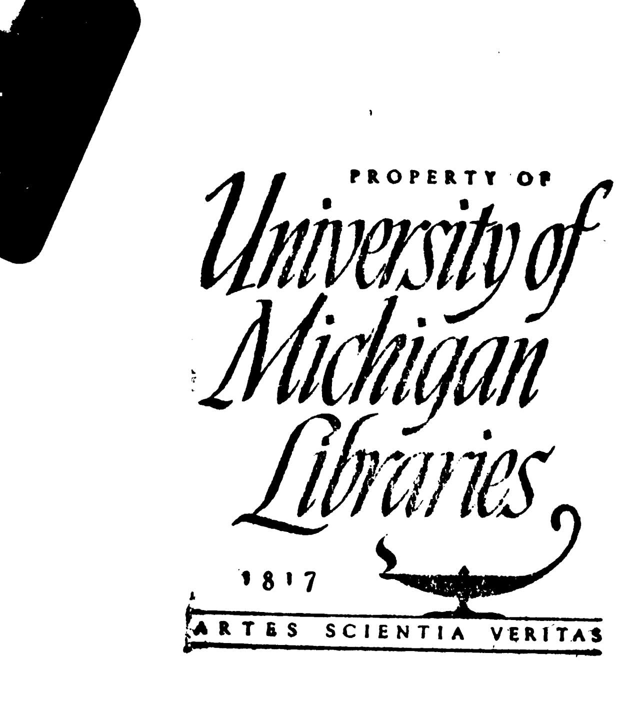
Marx als Denker

Zum 25. Todesjahre von Karl Marx

Von Dr. Max Adler

Verlag: Buchhandlung Vorwärts
Berlin SW. 68

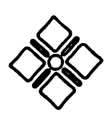
Preis 1,20 Mark


PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Marx als Denker

Zum 25. Todesjahre von Karl Marx

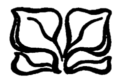
Von Dr. Max Adler



> Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats — das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie

Berlin 1908
Verlag: Buchhandlung Vorwärts, Berlin SW. 68
(Hans Weber, Berlin)

Inhalt.



Vorbemerkung.

Zum Gedächtnis des fünfundzwanzigsten Todestages von Karl Marx veranstaltete die „Freie Vereinigung" sozialistischer Akademiker und Studenten in Wien einen Vortragszyklus, der aus drei Vorträgen bestand, welche in dem größten Hörsaal der Wiener Universität abgehalten wurden. Die nachfolgenden Kapitel enthalten eine erweiterte Ausführung meines Einleitungsvortrages: „Marx als Denker", der am 12. März 1908 stattfand. Der zweite Vortrag hatte das Thema: „Marx als Nationalökonom" und wurde von Dr. Otto Bauer gehalten. Den Zyklus beschloß Dr. Karl Renner mit dem Vortrage: „Marx und die Arbeiterbewegung." — Der Zusammenhang der vorliegenden Arbeit mit einem Vortrage, dessen Disposition und Oekonomie ich trotz der weiteren Ausführungen im einzelnen nicht ändern wollte, bringt es mit sich, daß eine Vollständigkeit in der Behandlung des gestellten Themas nicht geboten werden konnte, ja nicht einmal versucht wurde. Nur um einen Ueberblick über die Gedankenelemente, die an dem Aufbau der Lehre von Karl Marx wirksam sind, war es mir zu tun, um dadurch sowohl zu zeigen, in wie innigem Zusammenhange die theoretischen Grundlagen des modernen Sozialismus mit der kritischen Arbeit der deutschen Philosophie stehen, als auch welche Einheit des philosophischen Standpunktes, welche Geschlossenheit und Konsequenz der Gedankenentwicklung, die Geistesarbeit des jungen Marx mit seiner reifen Zeit verbindet. Und selbst hierbei mußte ich mich noch bescheiden, teils um diese Broschüre nicht zum Buch anwachsen zu lassen, teils um mich nicht zu wiederholen, an verschiedenen Punkten der Untersuchung auf frühere Arbeiten von mir zu verweisen, die somit an den bezogenen Stellen als eine notwendige Ergänzung dieser Abhandlung anzusehen sind, namentlich, was das Verhältnis des Marxschen Denkens zur Erkenntniskritik betrifft, — ein Kapitel, das in der vorliegenden Arbeit keine Behandlung erfahren hat. Eine ebensolche Ergänzung bildet der im Anhang aus der österreichischen sozialdemokratischen Monatsschrift „Der Kampf" (Wien, Redaktion Otto Bauer, Adolf Braun, Karl Renner) entnommene Artikel, dessen Abdruck die Redaktion bereitwilligst gestattete, wofür ich ihr bestens danke.

Wien, im Juni 1908.

Dr. Max Adler.

I. Einleitung.

Die Geistesgeschichte kennt das hinreißende Beispiel des Eroberers ebenso gut wie die Weltgeschichte. Von jeher haben die Menschen an diesem Schaustück der Geschichte mit einer Teilnahme gehangen, in der sich die Befriedigung innerster Bedürfnisse kundgibt: der ehrgeizige Trieb nach Macht und Ruhm, die romantische Jagd nach dem Glück, die immer eine lockende Hoffnung unerhörter Wendung der äußeren Lebensumstände mit sich führt, und die stolze Freude an erfolgreicher Willensdurchsetzung und Kraftentfaltung. Zuletzt, doch nicht zu mindest gesellt sich auch noch der Glaube an das Märchenhafte und Unwahrscheinliche hinzu, der in die immer trauriger fühlbare Gewöhnlichkeit des Lebens einen Abglanz der aufsprießenden Kindheitszeit bringt, als dieses Leben noch jeden Tag neu, und das Wunderbare das Selbstverständliche war. Und in der Tat scheint sich dieses Märchenhafte nirgends großartiger zu verwirklichen, als wenn ein Held aus seinem kleinen, fast ungekannten Land auszieht, um sich die Welt zu unterwerfen, wie Alexander, oder wenn ein kleiner Kadett, ohne Namen und Ahnen, scheinbar nur auf sein Genie und Glück gestützt, den Kaiserthron besteigt und alle Gewalten der alten Welt unter sein Joch beugt, wie Napoleon.

Aber es ist ein nicht weniger faszinierendes Bild, das uns die Geschichte in der geistigen Wirksamkeit einer Theorie zeigt, ja ergreifender und großartiger noch, weil es keine Waffen der Gewalt sind, die hier die Weltunterwerfung vollziehen. Unfaßbar und doch immer machtvoller gegenwärtig, unsichtbar und doch immer mehr das Interesse auf sich ziehend, schreitet die Kraft des Gedankens vor und unterwirft sich mit dem

Geiste der Menschen Provinzen, wohin das Machtgebot auch des größten Welteroberers nie zu reichen vermag. Ein solches Schauspiel entrollt sich uns in der Lebensarbeit von Karl Marx. Wie von diesem einfachen Privatmann ohne äußere Machtstellung, der noch dazu den größten Teil seines Lebens von politischen Verfolgungen gehetzt und durch ökonomische Not bedrückt war, eine geistige Macht ausgeht, die immer siegreicher sich behauptet, immer weiter vordringt und überall sich die Köpfe unterwirft, wohin sie nur zu gelangen vermag; wie sich hier das einsame Denken eines Genies zugleich verwirklicht in den millionenfachen, durch seinen Einfluß orientierten und zielbewußt gewordenen Willensbestrebungen des Proletariats aller Länder der Erde, — das ist ein Beispiel von Welteroberung, dem an Großartigkeit der Wirkung kein anderes der bloß politischen Weltgeschichte gleichgestellt werden kann; dies um so weniger, als noch ein dem geistigen Wirken charakteristischer Unterschied hinzukommt. Denn wenn das Reich des politischen Welteroberers, weil wesentlich gegründet auf die zufällige Konstellation der Verhältnisse, die mit seiner Persönlichkeit zusammentrafen, in der Regel nach seinem Tode zerfällt, so dauert hier die Welteroberung fort, ja vollendet sich oft erst nach dem Tode ihres geistigen Trägers. Indem mit dem Ablauf der Zeit und dem Vergessen der Zeitgenossen allmählich immer mehr zurücktritt, was nur der individuellen Eigenart des Denkers anhaftete als eines gleichzeitig in den Schranken seiner Zeit und seiner Verhältnisse befangenen Menschen, dann wird das gleichsam Unpersönliche der von ihm entwickelten neuen Einsichten nun mit der bloßen Kraft des Gedankens immer eindrucksvoller erkennbar, dem sich niemand zu entziehen vermag, sei es in Freundschaft oder in Feindschaft. Und auch der Zwang zur feindlichen Stellungnahme ist eine Art der Geistesherrschaft, ja kaum die geringste.

So ist es auch mit der geistigen Wirksamkeit von Karl Marx gewesen. Zu seinen Lebzeiten von der offiziellen Wissenschaft kaum gekannt, hat sein Denken in den 25 Jahren, die seit seinem Tode verstrichen sind, mit der Notwendigkeit, die zum inneren Zusammenhang alles Geistigen treibt, immer mehr und mehr Einfluß im Gebiete der Geisteswissenschaften gewonnen. Und war einmal der Name Marx nur den Proletariern ein Schlachtruf, so ist er heute zum Schlachtruf innerhalb der Sozialwissenschaft geworden. An diesem Namen

scheiden sich nicht nur die politischen Arbeitsweisen in der Wirtschaft und in der Geschichte, sondern auch die theoretischen in der Wissenschaft von der Wirtschaft und der Geschichte.

Was Marx für die Arbeiter bedeutet, für die große Emanzipationsbewegung des Sozialismus, die zugleich und allein die eigentliche Emanzipation der Menschheit ist, von der so viele vergangene Geschlechter sehnsuchtsvoll geträumt hatten, das braucht kein Wort der Erinnerung, denn es steht als lebensvolle Wahrheit auf der Bühne der Zeit. Wir möchten heute nach einer anderen Bedeutung des Marxschen Denkens fragen, die nicht weniger lebensvoll ist, aber sich dem ersten Blick entzieht, weil sie nicht in dem vor aller Augen abrollenden Strome geschichtlicher Erscheinungen sich darstellt, sondern in der mehr verborgenen Wirksamkeit, in welcher sich das wissenschaftliche Bewußtsein der Menschheit gestaltet; ich meine die Bedeutung, welche die Gedankenarbeit von Marx für die weitere Entwicklung dieses wissenschaftlichen Bewußtseins gehabt hat. Die großartige Tatsache des Eindringens marxistischer Gedanken in alle Zweige der Geisteswissenschaft vor Augen heißt diese Frage soviel als: Welches neue Erkenntnismittel hat das wissenschaftliche Bewußtsein in der Gedankenwelt von Marx gefunden? Womit ist die wissenschaftliche Arbeit, also der unausgesetzte Versuch, das Material unserer Erfahrung gedanklich zu beherrschen, durch Marx bereichert oder vielleicht in neue Bahnen gewiesen worden?

Um den Sinn dieser Frage deutlicher auszuprägen und dadurch die Antwort, die wir suchen, in den Zusammenhang des bewußten wissenschaftlichen Geistes überhaupt zu stellen, möchte ich an ein Wort von Marx selbst anknüpfen, das nebenbei schon hier zeigt, wie wenig die Vulgärauffassung von Marx als einem ökonomischen Materialisten seine geistige Eigenart irgendwie bezeichnet. In der jetzt immer zu größerer Beachtung gelangenden Abhandlung, welche als Einleitung zu seiner „Kritik der politischen Oekonomie“ hätte dienen sollen, findet sich der Gedanke, wonach es die Art der Zusammenfassung des Konkreten ist, welche die Art der Welt bestimmt, die für jeden da ist. „Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise

aneignet . . . ."*) In der Tat, die Welt ist nicht die fremde Schöpfung einer äußeren Macht, in welcher wir uns mit unserem Denken bloß zurecht finden, sondern sie ist eine fortwährende Schöpfung unseres Denkens selbst. Sie ist nicht etwa ein einziges Mal in einem mystischen, übermenschlichen Akte geschaffen worden, sondern sie wird noch immer neu geschaffen in jeder neuen Denkbeziehung, die ihren Erfahrungsinhalt in einer ganz neuen Auffassung vor das Bewußtsein der denkenden Betrachtung bringt. Die neue Denkbeziehung schafft in der alten Welt eine neue Erfahrung, und immer ist der Triumph der Erfahrung, vor welcher die oberflächliche Verehrung und Bewunderung der Masse unseres Zeitalters in die Knie bricht, — mit Marx zu reden: „frech gegen Ideen, allerdevoteſt gegen Handgreiflichkeiten", — ein Triumph einer neuen Wendung des Denkens, eine neuartige Zusammenfassung des Konkreten im Geiste.

Auf der Herausbildung solcher Zusammenfassungen, solcher ursprünglichen Stellungnahmen des Geistes zum Erfahrungsinhalt und ihrer Ineinssetzung im Denken beruht aller Fortschritt in der Entwicklung des geistigen Bewußtseins einer Zeit überhaupt. Lange Jahrhunderte war das europäische Geistesleben in theoretischer Hinsicht nur von den beiden großen Denkrichtungen erfüllt, welche die unvergänglichen Namen des Platonismus und Stoizismus tragen. Im Platonismus trat der Welt zum erstenmal die Beziehung auf die ewigen Formen alles Wissens und Wollens entgegen, um nie mehr aus dem Bewußtsein der geistigen Arbeit zu verschwinden; im Stoizismus ergriff das Denken den Lebensinhalt selbst, um zum erstenmal in einer großartigen Auffassung den Gedanken von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Welt und alles Lebens in ihr auszugestalten. Idee und Kosmos, gesetzmäßig gestaltende Form und gesetzmäßig gestalteter Inhalt, das sind die beiden großen Orientierungen des antiken Denkens.

Sie wurde von der modernen Gedankenarbeit seit dem 17. Jahrhundert aufgegriffen, um in ihrer umgestalteten Form auch die Grundlage des wissenschaftlichen Bewußtseins unserer Zeit zu werden. Der bei den Stoikern noch mehr moralisch gefaßte Begriff des Kosmos, der Weltordnung, wurde in der Denkweise eines Galilei und Newton sowie eines

---

*) „Neue Zeit", XXI[1], Seite 774.

Spinoza zu jenem Denktypus einer unpersönlichen und wertfreien Gesetzlichkeit, welche, die physischen Vorgänge ebenso wie die psychischen in sich schließend, erst die Möglichkeit einer einheitlichen Naturerfahrung begründete. Und die im Platonismus noch mehr metaphysisch auftretende Ausrichtung aller Erfahrung auf die Ideen, die man als ewige, dem Erfahrungsstoffe gegenübertretende, allgemeingültige Formen ansah, wurde durch Kant in eine bloße Denkbeziehung umgewandelt, nämlich in die kritische Beziehung des Erfahrungsstoffes auf jene Formen des Denkens selbst, in welchen von allem Inhalt der Erfahrung erst eine allgemein gültige Aussage möglich wird. Die alten Denktypen machen so zwei neuen Platz: dem Typus der naturgesetzlichen Betrachtung und jenem der geistesgesetzlichen Analyse der Welt, oder auch dem Typus der immanenten und der kritischen Weltbetrachtung. Galilei in bezug auf die leblose, Spinoza in bezug auf die belebte Welt, Kant in bezug auf die kritische Stellung zu beiden, sind so Bereicherer unseres wissenschaftlichen Bewußtseins geworden: sie haben uns die Welt als Natur, als psychophysische Determination, schließlich als Spontaneität unseres geistigen Wesens erkennen gelehrt und damit jedesmal eine neue Welterfahrung vermittelt.

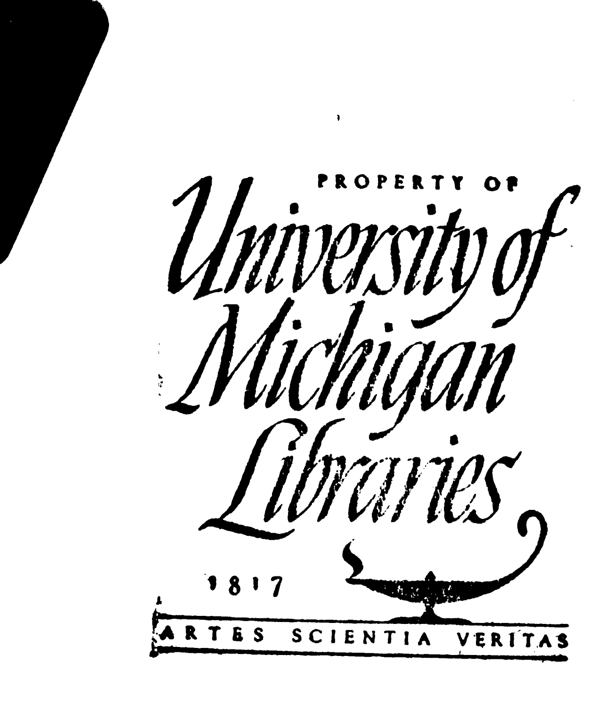
Nun ist der Sinn der Frage klar, ob und in welcher Weise auch das Denken von Karl Marx eine Bereicherung unseres Geisteslebens bedeute: nicht also in der beschränkten Art, in welcher jede Gewinnung und Verarbeitung von Einzelerkenntnissen selbstverständlich eine Vermehrung unseres Wissens darstellt, sondern in dem grundsätzlichen Sinn, ob wir mit Marx vor einer neuen theoretischen Weltschöpfung stehen, ob es ein neuer Aus- und Einblick ist, den wir bei ihm in das Geheimnis unseres Daseins erhalten.

Die Zeit ist noch nicht lange vorüber, wo man Gefahr lief, bei Aufwerfung einer solchen Frage eingewendet zu hören, daß man die Bedeutung eines Mannes gewaltsam übertreibe, der doch „nur" ein nationalökonomischer Schriftsteller gewesen sei. Abgesehen davon, daß eine solche Einwendung den Stempel der Fachsimpelei unserer Zeit an der Stirn trägt, die ganz naiv die eigene Beschränktheit als eine Naturbedingung der wissenschaftlichen Arbeit ausgibt, verrät sich darin auch eine sonderbare Auffassung von der Facharbeit selbst. Denn wenn auch die innere Notwendigkeit der Teilung der wissenschaft-

lichen Arbeit den geistigen Arbeiter genau so auf bestimmte abgegrenzte Gebiete beschränkt wie den manuellen, so ist doch das, w i e er arbeitet, nicht ebenso beschränkt. Um überhaupt zu Ende zu kommen, kann er freilich nur in seinem Fache arbeiten, aber in diesem wird er um so Größeres leisten, je mehr er noch anderes sieht und weiß als sein Fach; so daß man zwar paradox, aber doch wahr sagen kann: um in einem Fach nicht bloß Handwerksarbeit, sondern Grundlegendes zu leisten, darf man gerade nicht ausschließlich vom Fach sein, muß man über das fachliche Denken hinaus universal interessiert sein.

Es wird sich noch zeigen, wie dies gerade bei Marx zutraf; dann wird auch deutlich werden, wie falsch es war und noch ist, Marx nur als Nationalökonomen zu betrachten und zu meinen, daß damit seine theoretische Bedeutung erschöpfend oder auch nur prägnant bezeichnet sei. Gewiß war es ein Fortschritt, als die bürgerliche Wissenschaft den Mann, den sie bis dahin überhaupt nicht als theoretische Größe anerkennen wollte, sondern der ihr nur als politischer Agitator galt, endlich als Nationalökonomen aufnahm. Und solange von den Schriften Marx' in der Hauptsache nur das „Kapital" die literarische Bekanntschaft mit ihm vermittelte, war es gar nicht zu vermeiden, daß Marx nicht nur seinen Gegnern, sondern auch vielen seiner Anhänger wissenschaftlich bloß als Nationalökonom galt. Immerhin war durch die Wirksamkeit E n g e l s', der unausgesetzt auf die Bedeutung der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx aufmerksam machte und mit Recht die Aufmerksamkeit dafür erzwang, daß i n i h r und nicht in der ökonomischen Kritik die eigentliche Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus liege, in den Reihen des marxistischen Sozialismus eine solche Verkennung der theoretischen Bedeutung von ihm hintangehalten worden. Hat doch Karl Kautsky selbst einmal das „Kapital" von Marx als ein wesentlich historisches Werk bezeichnet, das bloß die Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf eine bestimmte Geschichtsepoche, die kapitalistische, darstelle.

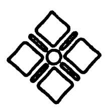
Seitdem nun die Schriften von Karl Marx fast vollständig vorliegen, unterstützt von wertvollen Publikationen seiner Briefe aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens, so daß sich die geistige Eigenart und Struktur seines ganzen Denkerlebens überblicken läßt, von dem das „Kapital" nur einen Teil und ein Resultat darstellt, hat sich auch immer mehr und mehr eine tiefgehende Wandlung in der Beurteilung des theoretischen



Marx als Denker

Zum 25. Todesjahre von Karl Marx

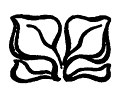
Von Dr. Max Adler



Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats — das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie

Berlin 1908
Verlag: Buchhandlung Vorwärts, Berlin SW. 68
(Hans Weber, Berlin)

Inhalt.



Vorbemerkung.

Zum Gedächtnis des fünfundzwanzigsten Todestages von Karl Marx veranstaltete die „Freie Vereinigung" sozialistischer Akademiker und Studenten in Wien einen Vortragszyklus, der aus drei Vorträgen bestand, welche in dem größten Hörsaal der Wiener Universität abgehalten wurden. Die nachfolgenden Kapitel enthalten eine erweiterte Ausführung meines Einleitungsvortrages: „Marx als Denker", der am 12. März 1908 stattfand. Der zweite Vortrag hatte das Thema: „Marx als Nationalökonom" und wurde von Dr. Otto Bauer gehalten. Den Zyklus beschloß Dr. Karl Renner mit dem Vortrage: „Marx und die Arbeiterbewegung." — Der Zusammenhang der vorliegenden Arbeit mit einem Vortrage, dessen Disposition und Oekonomie ich trotz der weiteren Ausführungen im einzelnen nicht ändern wollte, bringt es mit sich, daß eine Vollständigkeit in der Behandlung des gestellten Themas nicht geboten werden konnte, ja nicht einmal versucht wurde. Nur um einen Ueberblick über die Gedankenelemente, die an dem Aufbau der Lehre von Karl Marx wirksam sind, war es mir zu tun, um dadurch sowohl zu zeigen, in wie innigem Zusammenhange die theoretischen Grundlagen des modernen Sozialismus mit der kritischen Arbeit der deutschen Philosophie stehen, als auch welche Einheit des philosophischen Standpunktes, welche Geschlossenheit und Konsequenz der Gedankenentwicklung, die Geistesarbeit des jungen Marx mit seiner reifen Zeit verbindet. Und selbst hierbei mußte ich mich noch bescheiden, teils um diese Broschüre nicht zum Buch anwachsen zu lassen, teils um mich nicht zu wiederholen, an verschiedenen Punkten der Untersuchung auf frühere Arbeiten von mir zu verweisen, die somit an den bezogenen Stellen als eine notwendige Ergänzung dieser Abhandlung anzusehen sind, namentlich, was das Verhältnis des Marxschen Denkens zur Erkenntniskritik betrifft, — ein Kapitel, das in der vorliegenden Arbeit keine Behandlung erfahren hat. Eine ebensolche Ergänzung bildet der im Anhang aus der österreichischen sozialdemokratischen Monatsschrift „Der Kampf" (Wien, Redaktion Otto Bauer, Adolf Braun, Karl Renner) entnommene Artikel, dessen Abdruck die Redaktion bereitwilligst gestattete, wofür ich ihr bestens danke.

Wien, im Juni 1908.

Dr. Max Adler.

I. Einleitung.

Die Geistesgeschichte kennt das hinreißende Beispiel des Eroberers ebenso gut wie die Weltgeschichte. Von jeher haben die Menschen an diesem Schaustück der Geschichte mit einer Teilnahme gehangen, in der sich die Befriedigung innerster Bedürfnisse kundgibt: der ehrgeizige Trieb nach Macht und Ruhm, die romantische Jagd nach dem Glück, die immer eine lockende Hoffnung unerhörter Wendung der äußeren Lebensumstände mit sich führt, und die stolze Freude an erfolgreicher Willensdurchsetzung und Kraftentfaltung. Zuletzt, doch nicht zu mindest gesellt sich auch noch der Glaube an das Märchenhafte und Unwahrscheinliche hinzu, der in die immer trauriger fühlbare Gewöhnlichkeit des Lebens einen Abglanz der aufsprießenden Kindheitszeit bringt, als dieses Leben noch jeden Tag neu, und das Wunderbare das Selbstverständliche war. Und in der Tat scheint sich dieses Märchenhafte nirgends großartiger zu verwirklichen, als wenn ein Held aus seinem kleinen, fast ungekannten Land auszieht, um sich die Welt zu unterwerfen, wie Alexander, oder wenn ein kleiner Kadett, ohne Namen und Ahnen, scheinbar nur auf sein Genie und Glück gestützt, den Kaiserthron besteigt und alle Gewalten der alten Welt unter sein Joch beugt, wie Napoleon.

Aber es ist ein nicht weniger faszinierendes Bild, das uns die Geschichte in der geistigen Wirksamkeit einer Theorie zeigt, ja ergreifender und großartiger noch, weil es keine Waffen der Gewalt sind, die hier die Weltunterwerfung vollziehen. Unfaßbar und doch immer machtvoller gegenwärtig, unsichtbar und doch immer mehr das Interesse auf sich ziehend, schreitet die Kraft des Gedankens vor und unterwirft sich mit dem

Geiste der Menschen Provinzen, wohin das Machtgebot auch des größten Welteroberers nie zu reichen vermag. Ein solches Schauspiel entrollt sich uns in der Lebensarbeit von Karl Marx. Wie von diesem einfachen Privatmann ohne äußere Machtstellung, der noch dazu den größten Teil seines Lebens von politischen Verfolgungen gehetzt und durch ökonomische Not bedrückt war, eine geistige Macht ausgeht, die immer siegreicher sich behauptet, immer weiter vordringt und überall sich die Köpfe unterwirft, wohin sie nur zu gelangen vermag; wie sich hier das einsame Denken eines Genies zugleich verwirklicht in den millionenfachen, durch seinen Einfluß orientierten und zielbewußt gewordenen Willensbestrebungen des Proletariats aller Länder der Erde, — das ist ein Beispiel von Welteroberung, dem an Großartigkeit der Wirkung kein anderes der bloß politischen Weltgeschichte gleichgestellt werden kann; dies um so weniger, als noch ein dem geistigen Wirken charakteristischer Unterschied hinzukommt. Denn wenn das Reich des politischen Welteroberers, weil wesentlich gegründet auf die zufällige Konstellation der Verhältnisse, die mit seiner Persönlichkeit zusammentrafen, in der Regel nach seinem Tode zerfällt, so dauert hier die Welteroberung fort, ja vollendet sich oft erst nach dem Tode ihres geistigen Trägers. Indem mit dem Ablauf der Zeit und dem Vergessen der Zeitgenossen allmählich immer mehr zurücktritt, was nur der individuellen Eigenart des Denkers anhaftete als eines gleichzeitig in den Schranken seiner Zeit und seiner Verhältnisse befangenen Menschen, dann wird das gleichsam Unpersönliche der von ihm entwickelten neuen Einsichten nun mit der bloßen Kraft des Gedankens immer eindrucksvoller erkennbar, dem sich niemand zu entziehen vermag, sei es in Freundschaft oder in Feindschaft. Und auch der Zwang zur feindlichen Stellungnahme ist eine Art der Geistesherrschaft, ja kaum die geringste.

So ist es auch mit der geistigen Wirksamkeit von Karl Marx gewesen. Zu seinen Lebzeiten von der offiziellen Wissenschaft kaum gekannt, hat sein Denken in den 25 Jahren, die seit seinem Tode verstrichen sind, mit der Notwendigkeit, die zum inneren Zusammenhang alles Geistigen treibt, immer mehr und mehr Einfluß im Gebiete der Geisteswissenschaften gewonnen. Und war einmal der Name Marx nur den Proletariern ein Schlachtruf, so ist er heute zum Schlachtruf innerhalb der Sozialwissenschaft geworden. An diesem Namen

scheiden sich nicht nur die politischen Arbeitsweisen in der Wirtschaft und in der Geschichte, sondern auch die theoretischen in der Wissenschaft von der Wirtschaft und der Geschichte.

Was Marx für die Arbeiter bedeutet, für die große Emanzipationsbewegung des Sozialismus, die zugleich und allein die eigentliche Emanzipation der Menschheit ist, von der so viele vergangene Geschlechter sehnsuchtsvoll geträumt hatten, das braucht kein Wort der Erinnerung, denn es steht als lebensvolle Wahrheit auf der Bühne der Zeit. Wir möchten heute nach einer anderen Bedeutung des Marxschen Denkens fragen, die nicht weniger lebensvoll ist, aber sich dem ersten Blick entzieht, weil sie nicht in dem vor aller Augen abrollenden Strome geschichtlicher Erscheinungen sich darstellt, sondern in der mehr verborgenen Wirksamkeit, in welcher sich das wissenschaftliche Bewußtsein der Menschheit gestaltet; ich meine die Bedeutung, welche die Gedankenarbeit von Marx für die weitere Entwicklung dieses wissenschaftlichen Bewußtseins gehabt hat. Die großartige Tatsache des Eindringens marxistischer Gedanken in alle Zweige der Geisteswissenschaft vor Augen heißt diese Frage soviel als: Welches neue Erkenntnismittel hat das wissenschaftliche Bewußtsein in der Gedankenwelt von Marx gefunden? Womit ist die wissenschaftliche Arbeit, also der unausgesetzte Versuch, das Material unserer Erfahrung gedanklich zu beherrschen, durch Marx bereichert oder vielleicht in neue Bahnen gewiesen worden?

Um den Sinn dieser Frage deutlicher auszuprägen und dadurch die Antwort, die wir suchen, in den Zusammenhang des bewußten wissenschaftlichen Geistes überhaupt zu stellen, möchte ich an ein Wort von Marx selbst anknüpfen, das nebenbei schon hier zeigt, wie wenig die Vulgärauffassung von Marx als einem ökonomischen Materialisten seine geistige Eigenart irgendwie bezeichnet. In der jetzt immer zu größerer Beachtung gelangenden Abhandlung, welche als Einleitung zu seiner „Kritik der politischen Oekonomie" hätte dienen sollen, findet sich der Gedanke, wonach es die Art der Zusammenfassung des Konkreten ist, welche die Art der Welt bestimmt, die für jeden da ist. „Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise

aneignet ...."*) In der Tat, die Welt ist nicht die fremde Schöpfung einer äußeren Macht, in welcher wir uns mit unserem Denken bloß zurecht finden, sondern sie ist eine fortwährende Schöpfung unseres Denkens selbst. Sie ist nicht etwa ein einziges Mal in einem mystischen, übermenschlichen Akte geschaffen worden, sondern sie wird noch immer neu geschaffen in jeder neuen Denkbeziehung, die ihren Erfahrungsinhalt in einer ganz neuen Auffassung vor das Bewußtsein der denkenden Betrachtung bringt. Die neue Denkbeziehung schafft in der alten Welt eine neue Erfahrung, und immer ist der Triumph der Erfahrung, vor welcher die oberflächliche Verehrung und Bewunderung der Masse unseres Zeitalters in die Knie bricht, — mit Marx zu reden: „frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten", — ein Triumph einer neuen Wendung des Denkens, eine neuartige Zusammenfassung des Konkreten im Geiste.

Auf der Herausbildung solcher Zusammenfassungen, solcher ursprünglichen Stellungnahmen des Geistes zum Erfahrungsinhalt und ihrer Ineinssetzung im Denken beruht aller Fortschritt in der Entwicklung des geistigen Bewußtseins einer Zeit überhaupt. Lange Jahrhunderte war das europäische Geistesleben in theoretischer Hinsicht nur von den beiden großen Denkrichtungen erfüllt, welche die unvergänglichen Namen des Platonismus und Stoizismus tragen. Im Platonismus trat der Welt zum erstenmal die Beziehung auf die ewigen Formen alles Wissens und Wollens entgegen, um nie mehr aus dem Bewußtsein der geistigen Arbeit zu verschwinden; im Stoizismus ergriff das Denken den Lebensinhalt selbst, um zum erstenmal in einer großartigen Auffassung den Gedanken von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Welt und alles Lebens in ihr auszugestalten. Idee und Kosmos, gesetzmäßig gestaltende Form und gesetzmäßig gestalteter Inhalt, das sind die beiden großen Orientierungen des antiken Denkens.

Sie wurde von der modernen Gedankenarbeit seit dem 17. Jahrhundert aufgegriffen, um in ihrer umgestalteten Form auch die Grundlage des wissenschaftlichen Bewußtseins unserer Zeit zu werden. Der bei den Stoikern noch mehr moralisch gefaßte Begriff des Kosmos, der Weltordnung, wurde in der Denkweise eines Galilei und Newton sowie eines

---

*) „Neue Zeit", XXI[1], Seite 774.

Spinoza zu jenem Denktypus einer unpersönlichen und wertfreien Gesetzlichkeit, welche, die physischen Vorgänge ebenso wie die psychischen in sich schließend, erst die Möglichkeit einer einheitlichen Naturerfahrung begründete. Und die im Platonismus noch mehr metaphysisch auftretende Ausrichtung aller Erfahrung auf die Ideen, die man als ewige, dem Erfahrungsstoffe gegenübertretende, allgemeingültige Formen ansah, wurde durch Kant in eine bloße Denkbeziehung umgewandelt, nämlich in die kritische Beziehung des Erfahrungsstoffes auf jene Formen des Denkens selbst, in welchen von allem Inhalt der Erfahrung erst eine allgemein gültige Aussage möglich wird. Die alten Denktypen machen so zwei neuen Platz: dem Typus der naturgesetzlichen Betrachtung und jenem der geistesgesetzlichen Analyse der Welt, oder auch dem Typus der immanenten und der kritischen Weltbetrachtung. Galilei in bezug auf die leblose, Spinoza in bezug auf die belebte Welt, Kant in bezug auf die kritische Stellung zu beiden, sind so Bereicherer unseres wissenschaftlichen Bewußtseins geworden: sie haben uns die Welt als Natur, als psychophysische Determination, schließlich als Spontaneität unseres geistigen Wesens erkennen gelehrt und damit jedesmal eine neue Welterfahrung vermittelt.

Nun ist der Sinn der Frage klar, ob und in welcher Weise auch das Denken von Karl Marx eine Bereicherung unseres Geisteslebens bedeute: nicht also in der beschränkten Art, in welcher jede Gewinnung und Verarbeitung von Einzelerkenntnissen selbstverständlich eine Vermehrung unseres Wissens darstellt, sondern in dem grundsätzlichen Sinn, ob wir mit Marx vor einer neuen theoretischen Weltschöpfung stehen, ob es ein neuer Aus- und Einblick ist, den wir bei ihm in das Geheimnis unseres Daseins erhalten.

Die Zeit ist noch nicht lange vorüber, wo man Gefahr lief, bei Aufwerfung einer solchen Frage eingewendet zu hören, daß man die Bedeutung eines Mannes gewaltsam übertreibe, der doch „nur" ein nationalökonomischer Schriftsteller gewesen sei. Abgesehen davon, daß eine solche Einwendung den Stempel der Fachsimpelei unserer Zeit an der Stirn trägt, die ganz naiv die eigene Beschränktheit als eine Naturbedingung der wissenschaftlichen Arbeit ausgibt, verrät sich darin auch eine sonderbare Auffassung von der Facharbeit selbst. Denn wenn auch die innere Notwendigkeit der Teilung der wissenschaft-

lichen Arbeit den geistigen Arbeiter genau so auf bestimmte abgegrenzte Gebiete beschränkt wie den manuellen, so ist doch das, wie er arbeitet, nicht ebenso beschränkt. Um überhaupt zu Ende zu kommen, kann er freilich nur in seinem Fache arbeiten, aber in diesem wird er um so Größeres leisten, je mehr er noch anderes sieht und weiß als sein Fach; so daß man zwar paradox, aber doch wahr sagen kann: um in einem Fach nicht bloß Handwerksarbeit, sondern Grundlegendes zu leisten, darf man gerade nicht ausschließlich vom Fach sein, muß man über das fachliche Denken hinaus universal interessiert sein.

Es wird sich noch zeigen, wie dies gerade bei Marx zutraf; dann wird auch deutlich werden, wie falsch es war und noch ist, Marx nur als Nationalökonomen zu betrachten und zu meinen, daß damit seine theoretische Bedeutung erschöpfend oder auch nur prägnant bezeichnet sei. Gewiß war es ein Fortschritt, als die bürgerliche Wissenschaft den Mann, den sie bis dahin überhaupt nicht als theoretische Größe anerkennen wollte, sondern der ihr nur als politischer Agitator galt, endlich als Nationalökonomen aufnahm. Und solange von den Schriften Marx' in der Hauptsache nur das „Kapital" die literarische Bekanntschaft mit ihm vermittelte, war es gar nicht zu vermeiden, daß Marx nicht nur seinen Gegnern, sondern auch vielen seiner Anhänger wissenschaftlich bloß als Nationalökonom galt. Immerhin war durch die Wirksamkeit Engels', der unausgesetzt auf die Bedeutung der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung bei Marx aufmerksam machte und mit Recht die Aufmerksamkeit dafür erzwang, daß in ihr und nicht in der ökonomischen Kritik die eigentliche Grundlage des wissenschaftlichen Sozialismus liege, in den Reihen des marxistischen Sozialismus eine solche Verkennung der theoretischen Bedeutung von ihm hintangehalten worden. Hat doch Karl Kautsky selbst einmal das „Kapital" von Marx als ein wesentlich historisches Werk bezeichnet, das bloß die Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf eine bestimmte Geschichtsepoche, die kapitalistische, darstelle.

Seitdem nun die Schriften von Karl Marx fast vollständig vorliegen, unterstützt von wertvollen Publikationen seiner Briefe aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens, so daß sich die geistige Eigenart und Struktur seines ganzen Denkerlebens überblicken läßt, von dem das „Kapital" nur einen Teil und ein Resultat darstellt, hat sich auch immer mehr und mehr eine tiefgehende Wandlung in der Beurteilung des theoretischen

Charakters von Marx vollzogen. Wer heute noch glaubt, Marx lediglich als ökonomischen Kritiker oder revolutionären Politiker beurteilen zu dürfen, wird sich jetzt stets den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß er keine vollständige Kenntnis des Gegenstandes besitzt, von dem er spricht. Die ökonomische Kritik und die revolutionäre Politik stehen heute in dem intellektuellen Gesamtbilde des Marxismus nur noch als zwei Erscheinungsweisen seines ganzen Denkhabitus da, aber freilich als so *notwendige*, daß gerade sie es sind, die uns die Eigenart dieses neuen Denktypus werden erkennen lassen.



II. Der Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophie.

Der Weg zum Verständnis des Marxschen Denktypus geht von der idealistischen Philosophie Kants und Fichtes durch Hegel. So wahr ist das stolze Wort Engels', das nur allzu vielen als bloße Phrase klingt, daß wir Sozialisten stolz sind, abzustammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel. Man wird sich daran gewöhnen müssen, Marx viel mehr mit der Philosophie Hegels methodologisch verbunden zu sehen, als man bisher annimmt, wenn man nur erst anfangen wird, Hegel weniger als „toten Hund" zu betrachten, worüber schon Marx klagte. Bedenkt man die grandiose Geistesherrschaft, die Hegel trotz der „grotesken Felsenmelodie" seiner Philosophie, trotz der Kühnheit seiner Konstruktionen, die gegen allen gewohnten Sinn der Worte und Begriffe so unverständlich zu verstoßen schienen, über seine Zeit gewann; bedenkt man, daß Marx und Engels in ihrer so ganz anders interessierten Geisteswelt, die man sogar für materialistisch verschreien konnte, den Kern der Hegelschen Philosophie nie haben fallen lassen wollen, — so muß man sich fragen, was es eigentlich war, das im Hegelianismus die Geister so fesselte, was an diesem scheinbaren Paroxismus der idealistischen Selbstmystifikation doch so packend auf die Geister wirkte, daß es auch das realistische Denken eines Marx und Engels nicht mehr missen konnte.

Die Antwort, die wir geben wollen, scheint geradezu der Wirklichkeit ins Gesicht zu schlagen, indessen sie nur der gewohnten, unzähligemal klischeeartig wiederholten Alltagsauffassung widerspricht, welche uns allmählich und ohne daß wir es merken, den ursprünglichen Text bei Hegel selbst eskamotiert hat. Es gilt zwar im bürgerlichen Verfahren für den kleinsten

Krämerstreit die neue Ordnung des Zivilprozesses, nach welcher die Parteien selbst gehört werden müssen; dagegen scheint in dem Prozesse, den das populäre Urteil den Philosophen macht, noch immer das alte Verfahren zu gelten, welches keine Unmittelbarkeit der Verhandlung kennt und in dem die Parteien hinter dem Wust von Satzschriften, hier Kommentare und Kompendien genannt, mit ihrem eigenen Vorbringen ganz und gar verschwinden.

Versucht man aber die Philosophie Hegels aus ihren von ihm selbst klar entwickelten Motiven zu verstehen, so gewinnt man einen ganz anderen Eindruck von ihr, als den, daß sie eine bloße Verirrung phantastischer Spekulation gewesen sei. Vielmehr scheint dann die enorme Wirkung, welche die Philosophie Hegels auf ihre Zeitgenossen ausgeübt hatte, und die bleibende Nachwirkung, die auch heute noch von ihr ausgeht, gerade darin gelegen zu sein, daß sie trotz ihrer konstruktiven Form und trotz ihrer Metaphysik des absoluten Geistes in gewissem Sinne gegenüber der bei Fichte und Schelling angelangten idealistischen Philosophie eine Rückkehr zur Wirklichkeit darstellt, eine Tendenz zur gesetzmäßigen Erfassung der Erfahrung selbst anstatt der bloßen Spekulation über sie. Und das großartige Denkmittel, mit dem sie dies tat, der neue Denktypus, um den Hegel das Geistesleben bereicherte, war der Gedanke von der Dialektik des Denkens und Seins, d. h. aus der Sprache Hegels in die moderne übersetzt, der Gedanke einer immanenten Entwicklung, immanent, weil sie nicht mehr die Folge einer äußeren Zielsetzung war, die von einer fremden, über der Welt schwebenden Macht an die Welt herangebracht war, sondern dieser selbst innewohnte und nur aus deren eigenen Kräften hervorging.

Um diesen zur Realität strebenden Charakter der Hegelschen Philosophie deutlicher zu erkennen, muß man sich den Zustand des philosophischen Denkens jener Zeit vergegenwärtigen, nicht wie er uns nach einer fast hundertjährigen kritischen Arbeit an den Systemen der damaligen Zeit erscheint, sondern wie ihn Hegel selbst antraf. Die kritische Philosophie Kants erschien ihm noch nicht in jener grandios monistischen Weise, in welcher das Ding an sich nichts anderes bedeutet, als die bloß kritische Erinnerung, daß die gesamte Erfahrungswelt nicht unabhängig vom erkennenden Bewußtsein erfaßbar ist. Er sah in ihr vielmehr nur die Unvollkommenheit eines

Standpunktes, der mit dieser Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung den Dualismus noch nicht überwunden hatte, also noch unvermögend war, eine einheitliche Weltauffassung zu geben. Wenn überdies die Kantsche Philosophie nach ihrem eigenen Eingeständnisse auf eine Erkenntnis vom Ding an sich, also vom „Wesen" der Erscheinung, verzichten mußte, so galt ihm diese kritische Selbstbeschränkung, die wir heute gar nicht mehr als Schranke empfinden, sondern im Gegenteil als Befreiung von dem Alpdruck eines unerkennbaren „Inneren der Natur", geradezu als ein Irrweg. Schien es doch, als ob der Mensch gezwungen werden sollte, sich selbst in seiner allerhöchsten Kraft zu entthronen, wenn das Denken als Erkenntnismittel entwertet wurde und die Vernunft nicht mehr als Instrument einer das Wesen selbst erfassenden Erkenntnis anzuerkennen war.

Gerade das, was dem modernen Denken als der epochemachende Wendepunkt in der Philosophie erscheint, die **kritische** Stellungnahme Kants, in der es sich nicht mehr um die wahre Erkenntnis in ihrem Inhalte handelt, sondern um das **formale Kriterium einer wahren Erkenntnis**, welches immer ihr Inhalt sein mag, die also nicht mehr fragt, **was** von dem Wesen der Dinge zu wissen sei, sondern **wie** ein Wissen überhaupt möglich sei, — gerade dies mußte für die wesentlich nach inhaltlich-systematischer Erkenntnis strebende Hegelsche Philosophie als ein Grundmangel erscheinen. Deshalb ist es auch so ungemein charakteristisch für Kant und Hegel, wie sich beide zu dem Erfahrungsinhalte stellen. Für Kant ist die Erfahrung das nicht weiter Abzuleitende; sie ist einfach vorauszusetzen, oder besser gesagt, mit ihr ist anzufangen. Das Denken hat gegenüber dem Erfahrungsstoffe, wenn es kritisch sein will, nicht etwa die Frage aufzuwerfen, woher die Erfahrungsmannigfaltigkeit komme, oder warum sie gerade so sei und nicht anders, sondern bloß die Frage, wieso das Denken die Dinge der Welt überhaupt in sich aufnehmen könne, wieso ein Wissen von jenem Erfahrungsstoffe, **der nun einmal da ist**, in einer für alle Menschen gültigen Weise möglich sei. Für Hegel dagegen ist dies gerade der Stein des Anstoßes, bei dem stehen zu bleiben, was nun einmal da ist. Die Erfahrung in ihrer bloßen Zufälligkeit dürfe nicht einfach angenommen werden. Im prinzipiellen Gegensatz gegen den Standpunkt jeder Erkenntniskritik verkündet er

daher schon am Beginne der „Enzyklopädie" (§ 1) den Grundsatz, in welchem die Eigenart seiner nicht mehr formalen, sondern inhaltlich interessierten Problemstellung unverkennbar zum Ausdruck kommt, daß die denkende Betrachtung die Notwendigkeit ihres Inhaltes aufzuzeigen habe, also sowohl das Sein als auch die Bestimmungen des Seins in seinen einzelnen Erscheinungen erst beweisen müsse. Die ganze Kraft und Schwäche zugleich, die dem metaphysischen Standpunkte eigen ist, tritt uns in dieser radikalen Forderung entgegen. War jedoch der Standpunkt einer Kritik der Erfahrung einmal verloren oder eigentlich, wie im Zeitalter Hegels, überhaupt noch gar nicht recht erfaßt worden, so mußte freilich eine Philosophie, die sogar die Erfahrung selbst nicht einfach hinnehmen wollte, sondern erst in der inneren Notwendigkeit ihrer Daseinsformen abzuleiten und zu beweisen versuchte, als die eigentlich wissenschaftliche Richtung gegenüber einer bloß formalen Philosophie erscheinen. Deshalb tadelt auch Hegel die Art, wie Kant die Formen der Erfahrung, die Kategorien, in Anlehnung an die traditionelle Einteilung der Urteile entwickelt, als eine bloß zufällige Zusammenraffung vorhandener Denkbestimmungen, bei der man nie sicher sein könne, auch wirklich Vollständigkeit erzielt zu haben. Ja selbst wenn dies glücklicherweise der Fall wäre, so würde man doch die Notwendigkeit der gefundenen Anzahl von Kategorien durchaus nicht einsehen.

So also mußte Hegel die Philosophie Kants als eine äußerlich konstruktive und grundsätzlich verfehlte Denkrichtung ablehnen. Sie war ihm noch nicht bis zu jener Höhe des Denkens vorgedrungen, auf welcher sich erst die wissenschaftliche Aufgabe der philosophischen Arbeit enthüllt: die Formen des Denkens nicht bloß als solche aufzuzeigen, sondern als die notwendigen Daseinsweisen darzulegen, in deren innerer Entwicklung sich zugleich auch der Erfahrungsinhalt selbst in gesetzmäßigem Zusammenhange darstellt. Erst damit konnte man hoffen, das Denken sich als echtes und taugliches Mittel einer wahren Erkenntnis erweisen zu sehen, die nichts mehr jenseits ihrer unerkannt liegen ließe.

Auch die Philosophie Fichtes konnte dieser Forderung nicht genügen. Zwar schien sie das, was jene Zeit den Dualismus Kants nannte, vermeiden zu wollen. War sie es ja, die zuerst den für die spätere Entwicklung eines richtigen

Verständnisses der Kantschen Lehre so verderblichen Einwand erhoben hatte, daß die Annahme eines Dinges an sich eine Inkonsequenz der kritischen Philosophie bedeute und daher auszumerzen sei. Nicht nur die Form der Erfahrung, auch der Inhalt sei ganz und gar aus der Spontaneität des denkenden Bewußtseins abzuleiten. In dieser Kritik Kants durch Fichte sah Hegel denn auch das „tiefe Verdienst" der Ficheteschen Philosophie, „daran erinnert zu haben, daß die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, daß sie wesentlich abzuleiten seien". (Enz. § 42.) Allein die Art, wie Fichte selbst dieses Programm ausführte, mußte Hegels Widerspruch abermals herausfordern. Denn von seinem Standpunkt aus, der keine andere als logische Entwicklung zuließ, war es mehr eine Durchhauung als eine Lösung des Problems, was Fichte gab. Statt das Dasein des Denkinhaltes in der geforderten Weise einzig aus Denkprinzipien abzuleiten, wird es als ursprüngliche Tat des absoluten Bewußtseins gesetzt. Fichtes großer Gedanke, von dem er mit Recht behaupten konnte, er lasse erst den tieferen Sinn der Kantschen Kritik erkennen, daß man nämlich das menschliche Bewußtsein nicht lediglich als Intelligenz, sondern zuerst und wesentlich als Aktivität verstehen müsse, war freilich in der Art, mit welcher ihn sein Urheber sofort aus der logischen Sphäre in die moralische ablenkte, notwendig geeignet, einen Standpunkt unbefriedigt zu lassen, der wie bei Hegel, die Welt vor allem in einer wertfreien Gesetzmäßigkeit zu erfassen strebte. Denn für Fichte war der Erfahrungsinhalt nur durch seine Zwecknotwendigkeit zu begreifen. Ist das Wesen des Bewußtseins, des Ich, Aktivität, so daß, wie er einmal sagt, das Ich nur handelnd ist, und wenn es nicht handelt, so sei es auch nichts, dann muß es auch einen Stoff seiner Tätigkeit haben, ohne den es sein Wesen nicht zur Entfaltung bringen kann. So setzt denn die ursprüngliche Aktivität des absoluten Bewußtseins (das Ich) einfach dadurch, daß sie ist, was soviel heißt, daß sie handelt, sich selbst ein Objekt (das Nicht-Ich), das nur als Stoff ihrer Tätigkeit begriffen werden kann, als Mittel der Selbstentfaltung des Bewußtseins. Nun kann nur in der immer vollkommeneren Freiheit und reicheren Innerlichkeit dieser Selbstentfaltung der Sinn des Daseins gefunden werden; und da schon die ursprüngliche Aktivität des Bewußtseins diesen Sinn als einen ihr von allem Anfang innewohnenden Wertgedanken zu realisieren strebt, so ist die Welt der Erfahrung

gar nichts anderes als das Material eines dem absoluten Bewußtsein zur Pflicht gewordenen Handelns. Das Selbstbewußtsein **soll** zur immer größeren Vollkommenheit und Freiheit seines eigenen Inhaltes gelangen; dazu braucht es die Welt, mit der im Kampfe es sich erst selbst vollendet.

Auf diese Weise überwindet zwar Fichte den Dualismus von Denken und Sein; die Welt der Erfahrung ist bei ihm nicht mehr, wie bei Kant, ein vom Denken bloß vorgefundenes Sein, sondern eine notwendige Tat des Bewußtseins. Aber diese Notwendigkeit ist eine moralische, weshalb denn auch das Fichtesche System zuletzt auf einem Glauben gegründet ist. Eine moralische Grundtatsache wird hier zur Grundlage der Natur, das Sein gründet sich auf ein Sollen, auf den innigen Glauben, der da sagt, es **soll** ein Sinn in diesem ganzen Getriebe der Welt sein, und zwar ein solcher, der zugleich auch ein Sinn und Wert des Menschen selbst ist. Für Hegel aber konnte in einem solchen Standpunkt keine Ueberwindung der von ihm gefühlten Mangelhaftigkeit der kritischen Philosophie liegen. Denn auch hier war der Dualismus im Ernst nicht überwunden, er war nur durch ein Machtwort weggescheucht. Im Anfang war die Tat: dies war freilich ein großes Wort, aber es blieb in seiner Aufstellung bei Fichte völlig willkürlich, ein bloßer Glaube. Zwar sobald einmal die Setzung des Nicht-Ich durch die freie Tat des Ich zugegeben war, also die Schöpfung des Erfahrungsstoffes durch das Bewußtsein selbst eingeräumt wurde, entwickelte sich nun alles weitere in innerer Notwendigkeit. Aber diese Setzung selbst, diese Spaltung des Ich, das Hervorgehen der Welt aus dem Bewußtsein blieb eine willkürliche Annahme und ganz zufällige Handlung des Ich vom **Standpunkt des bloßen Erkennens** aus betrachtet, welcher den Zwang einer **Pflicht auf seinem Gebiete** gar nicht findet. Es ist kein Zufall, daß der die Sozialwissenschaft naturgesetzlich kausal begründende Marxismus auf Hegel fußt, während sein teleologischer Widerpart immer bewußter auf Fichte zurückgreift.

Was endlich die Identitätsphilosophie **Schellings** betrifft, welche den Dualismus in der Weise zu überwinden suchte, daß sie Ich und Nicht-Ich, Bewußtsein und Sein, Geist und Natur als identisch, als nur zwei Erscheinungsweisen desselben Absoluten bezeichnete, mußte Hegel eine solche Lehre als eine Trägheit des Denkens erscheinen, bei der an Stelle

einer wirklichen Einsicht in das Verhältnis von Denken und Sein, von Form und Inhalt, eine bequeme Formel getreten sei. Denn nach wie vor blieben Denken und Sein in bezug aufeinander zwei völlig unvermittelte Kategorien, wenn von ihnen nur das eine gesagt wurde, daß sie zwei Seiten einer Sache darstellen. Das gerade war ja zu verstehen, wieso das Absolute sich zu der Verschiedenheit von Denken und Sein differenzieren mußte. Bei Schelling trete aber, wie Hegel rügt, die starre, schon fertige Form des Bewußtseins nur zu dem vorhandenen Stoffe hinzu, und dieser tauche nur von außen in jene Form ein, statt daß es die Bewegung des Denkens selbst in der Gesetzmäßigkeit seiner Begriffe wäre, aus welcher der inhaltliche Reichtum und Unterschied der Seinsgestaltungen entspringt. Der tiefe Sinn des Schellingschen Gedankens mußte freilich gegenüber dem metaphysischen Standpunkte Hegels verloren gehen, da er nur auf dem Boden des Kantschen Kritizismus festzuhalten war, den Schelling selbst verloren hatte. Die moderne, auf Kant zurückgehende Erkenntniskritik gründet gerade auf die Einsicht, daß Denken und Sein zwar nicht zwei Daseinsweisen des Absoluten, wohl aber zwei Auffassungsweisen des Bewußtseins sind, ihren erkenntniskritischen Monismus, die endgültige Ueberwindung des Dualismus von Körper und Seele, Geist und Materie. Allein auf metaphysischer Basis war der Einwand Hegels, daß der Identitätsstandpunkt Schellings gar keine wirkliche Lösung seines Problems bedeute, sondern nur die Wiederholung des anfänglichen Unterschiedes von Denken und Sein in einer leeren Formel, nicht unbegründet. Der Vorwurf des bloßen Formalismus ist es daher auch, den Hegel immer wieder gegen die Philosophie Schellings erhoben hat, eines Formalismus, der über das Wesen der Sache, von der eine Aufklärung gegeben werden soll, gar keine weiteren Einsichten verschafft, dagegen bei der Unbestimmtheit, in der er seinen Gegenstand läßt, nur dem Mystizismus die Türe öffne. Das spätere Geschick der Philosophie Schellings hat dieser Vorhersage nur allzu sehr Recht gegeben.

So sieht Hegel die philosophischen Richtungen seiner Zeit überall in willkürlicher Konstruktion oder müßigem Formalismus verlaufen. Dieser Bemühung des Geistes, die trotz aller Fruchtbarkeit des Gedankens doch so fruchtlos blieb, tritt nun seine Philosophie mit einem großartig entwickelten Wirklichkeitssinn gegenüber. Es klingt seltsam und ist doch als echtes

Motto dafür anzusehen, was die Hegelsche Philosophie wollte, wenn auch noch nicht wirklich leistete, was also ihren geistigen Habitus ausmachte, wenn Hegel in der „Phänomenologie“ von der Philosophie sagt, „nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich Setzende und in sich Lebende“ (S. 31)*). Aber freilich, — was ist dieses Wirkliche? Für Hegel ist das Wirkliche noch nicht das im populären Sinne so Bezeichnete, also das, was auf die Menschen wirkt, für sie eine Wahrnehmung, ein Erlebnis darstellt. Das Wirkliche ist ihm nur ein anderer Ausdruck für das Wahre, das allgemein Gültige. So verstanden ist es ohne weiteres klar, daß die denkende Betrachtung nicht schon den Zufälligkeiten alltäglicher Wirklichkeit diesen Charakter der philosophischen Wirklichkeit oder Wahrheit zusprechen kann. (Enzycl. § 6.) Denn in dem ewig flutenden und sich verändernden Strome der Erscheinungen, in denen unser Leben fortgetrieben wird, in seinem unausgesetzten Werden und Vergehen läßt sich keine Wahrheit erringen, die nicht schon von der nächsten Gestaltung des Daseins ins Unwahre verkehrt würde. Meint man, in das zufällige Dasein irgendeiner Erscheinung die Wirklichkeit setzen zu können, so ist bei der unausgesetzten Veränderung desselben das Wahre ein bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist. (Phaenom. S. 31.) Zur Wirklichkeit und Wahrheit gelangen wir erst, wenn wir die Erscheinung über die Zufälligkeit ihres Daseins hinaus in ihrem Begriffe erfassen, die konkrete Mannigfaltigkeit also auf einen allgemeinen Ausdruck bringen. Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann daher allein diejenige sein, in welcher die allgemeinen Ausdrücke aller Erscheinungen aufgesucht und in ein System gebracht werden, welches das wissenschaftliche System derselben ist. Die Philosophie muß also Wissenschaft werden, um wirklich zur Erkenntnis ihrer Aufgabe und zur Möglichkeit der Lösung derselben zu gelangen.

Wie aber wird die Philosophie Wissenschaft? Das ist der Punkt, an dem der Wirklichkeitssinn Hegels seine Geistestat vollführt und es ermöglicht hat, daß zwar noch nicht seine Philosophie zur Wissenschaft wurde, aber aus ihr die neue Sozialwissenschaft hervorgehen konnte. Die Philosophie kann Wissenschaft nur werden, wenn sie inne wird, daß sie bisher in

*) Herausgegeben von G. Lasson, Dürr 1907.

ihrer bloß diskursiven, d. h. logisch erörternden, räsonierenden Weise nicht den richtigen Weg gegangen war. Ihre bisherige Denkart hat viele wahre Erkenntnisse zutage gefördert; aber sie hat sie gleichsam nebeneinander stehen gelassen, sie hat sich mit einer äußeren Ordnung und Aufzeigung begnügt, ohne auch nur den Versuch zu machen, einen inneren notwendigen Zusammenhang aller Wahrheit herzustellen. Hegel spottet über die Art, wie man z. B. in der Logik nur eine äußere Einteilung ihres Stoffes vornimmt, anstatt diesen Stoff aus sich selbst heraus zu entwickeln, so daß es etwa heißt: „1. Kapitel. Von den Begriffen" und „2. Kapitel. Wir kommen jetzt zu den Urteilen".

Demgegenüber ist es erstes Erfordernis einer wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis in der Philosophie, daß jede willkürliche Ableitung, jede eigenmächtig eingeführte Einteilung sowie alles Schematisieren und Konstruieren radikal aufzugeben sei. Die Philosophie gestattet kein bloßes Versichern noch Einbilden, noch beliebiges Hin und Her des Räsonnements. (Enz. § 77.) „Sondern es kann nur die Natur des Inhaltes sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhaltes es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt." (Logik, Vorrede.)

Das wissenschaftliche Erkennen fordert also, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen". (Phän. S. 35.) Und da für Hegel das Leben des Gegenstandes, sein Wesen, im Begriffe gegeben ist, so folgt daraus das großartige Prinzip seiner Philosophie, mit dem er glaubte, jede willkürliche Konstruktion für immer ausgeschlossen zu haben: „die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffes organisieren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche sonst an einem Schema nur äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts". (Phän. S. 36.) Freilich kommt nun beim Studium der Wissenschaft alles darauf an, die Anstrengung des begrifflichen Denkens auf sich zu nehmen. So wird man dazu geführt, statt mit seinen Einfällen das willkürlich lenkende Prinzip des Denkens zu werden, vielmehr sich von der inneren Logik des Begriffes leiten zu lassen. „Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe

zu entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff." (Phän. S. 40.) Wenn wir auf diese Weise bestrebt sind, unser besonderes Meinen und Dafürhalten zu unterdrücken und nur die Sache selbst walten zu lassen (Enz. § 23), dann erst werden wir zu objektiven Gedanken gelangen, d. h. zu solchen, die Notwendigkeit an sich tragen. Es wird der Inhalt unseres wissenschaftlichen Denkens nicht mehr einen tabellarischen Charakter tragen, ein Gepräge des Nebeneinander von Vielerlei, sondern eine Entwickelung von sich aus, aus seinen eigenen Kräften. (Enz. § 12.) Das Denken wird so endlich verstanden, nicht mehr als eine leere Form, der eine Welt gegenübersteht, die es einzufangen gilt, sondern als eine sich entwickelnde Aktivität eigener Bestimmungen und Gesetze, mit denen sich zugleich das Weltbild selbst entfaltet. Deshalb ist die Methode der Entwickelung der Begriffe aus sich selbst heraus, die Dialektik, keine bloß zufällige, sondern die einzig der Wahrheit adäquate Methode. Denn in ihr dirigieren nicht etwa wir selbst unsere Gedanken, sondern es geht das Denken den Gang der Sache selbst. Der Philosoph hat nichts zu tun, als diesen Weg, den ihm die Eigengesetzlichkeit der Begriffe zeigt, treu zu verfolgen. Kommt doch im denkenden Geiste des Menschen nur zum Bewußtsein, was bis dahin unbewußter Weltprozeß war, als dessen spätes Produkt erst das menschliche Denken auftritt. Und ist doch Wissenschaft selbst nichts anderes als der Geist, der sich zuletzt als Geist selbst weiß (Phän. S. 17), das heißt, der diesen ganzen, gesetzmäßigen Prozeß, dessen Resultat er selbst ist, nur denkend reproduziert.

Wie sehr diese großartige Denkweise Hegels einem Realismus zustrebte, der alle Wahrheit der Philosophie nur aus der Selbsterfassung des objektiven Weltinhaltes zu gewinnen suchte, wie sehr deshalb auch dieser Denker in der methodischen Grundlage seiner Lehre aller müßigen Spekulation sowie willkürlichen Schwärmerei abhold sein mußte, das zeigt sich nun auch darin, daß gerade Hegel, der so verschriene Ideenkonstrukteur, sich wiederholt in scharfer Polemik gegen jene Auffassung von der Philosophie wendet, welche ihre Aufgabe nur dahin zu bestimmen weiß,

der Wirklichkeit einen idealen Wert gegenüberzustellen. In der Enzyklopädie insbesonders (§ 6) kommt er darauf zu sprechen, wie irrtümlich es überhaupt sei, der Wirklichkeit ein Sollen entgegenzuhalten, was nur dadurch möglich wäre, weil man den Begriff der Wirklichkeit nicht über seinen bloß empirischen Ausdruck hinaus als Wirklichkeit des Vernünftigen gefaßt habe. So gelange man dazu, der Wirklichkeit mit der Vorstellung entgegenzutreten, „sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen". Eine solche „Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände und so fort wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in solchem Falle vieles finden, was allgemein richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber die Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. nur die oberflächliche Außenseite sind". — Die Hegelsche Idee ist eben nichts anderes als eine Phase des objektiven Weltprozesses selbst, in dessen Erfassung selbst unter dem noch metaphysischen Begriffe eines absoluten Geistes sich alle Vorstellungen von einem nach individuellen Anschauungen und Wertungen auftretenden Sollen sich nur als subjektive Erscheinungsweisen eines objektiven Zusammenhanges dar-

stellen mußte, der sie mit unverbrüchlicher innerer Notwendigkeit produzierte.

Läßt man diese methodischen Grundgedanken des Hegelschen Systems, bei denen soviel als möglich von ihrem metaphysischen Gehalte abgesehen wurde, auf sich wirken, so findet man es nicht mehr verwunderlich, wie nicht nur ein ganzes Zeitalter unter ihrem Banne stehen konnte, sondern gerade ein solches, in dem sich die Wegwendung von der Abstraktion zum realen Denken vorbereitete. Denn gegenüber der namentlich im älteren Kantianismus ganz formalistisch gewordenen kritischen Philosophie schien hier die Wirklichkeit selbst einzuziehen. Die Hegelsche Philosophie war keine bloße formale Denkrichtung mehr; denn indem sie den Inhalt der Erfahrung als das Produkt der gesetzmäßigen Tätigkeit des Weltgeistes auffaßte, deren Formen sie dialektisch entwickelte, so mußte sich in diesen Formen die Welt zugleich entfalten. Hiermit verlor sich aber die schroffe Trennung von Form und Inhalt, welche der Erkenntniskritik eigen ist; im Gegenteil, die bloß formalen Resultate der kritischen Philosophie wurden in ein Wissen von dem Wesen der Dinge selbst übergeführt. Und da dieses Wissen doch ganz und gar nur aus den eigenen Bedingungen des Denkens entsprungen zu sein schien, war es wirklich so, als ginge diese Philosophie nicht den Weg eines kühnen Gedankenkonstrukteurs, sondern den der schlichten Sache selbst.

Vor allem aber war es der Gedanke der *Eigengesetzlichkeit* des Weltprozesses in der Zuspitzung, daß diese Gesetzlichkeit nicht mehr wie bisher dem Denken als Objekt bloß gegeben war, sondern vielmehr alles Denken nur noch als ein Element ihrer selbst gelten ließ, welcher eine tiefgehende Wirkung auf die Zeitgenossen ausüben mußte. Indem er das menschliche Denken nicht mehr in unbegreiflicher Weise gegenüber der Natur isolierte, sondern im Gegenteil in ihm ein Resultat der ganzen Naturentwicklung erkannte, setzte diese großartige Auffassung Hegels Vorstellungsmassen in Bewegung, die seit Menschengedenken unberührt geblieben waren, und bewirkte so eine geistige Umwälzung, die nur derjenigen zu vergleichen ist, die später Darwin mit seiner äußerlich so ähnlichen, aber viel weniger tiefdringenden Auffassung hervorrief. Das menschliche Denken war nun *ein Teil des Weltprozesses* geworden, das im notwendigen Entwickelungsverlaufe desselben erst an einem späten

Punkte entstand. Damit war eine ganz neue Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt gegeben. Der Mensch war nicht mehr Mittelpunkt der Welt, aber auch kein gleichgültiger Punkt in ihrem Getriebe; er war der Schlußpunkt der Weltgesetzlichkeit, der Punkt, in dem sie zum Selbstbewußtsein gelangte, zur Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit. Das bedeutet: er war zwar gesetzunterworfen, wie alles andere im Weltgeschehen, aber zugleich auch Beobachter dieser Unterworfenheit; er wurde dahingetragen von der Unverbrüchlichkeit des Weltgesetzes, um zuletzt durch seine bewußte Unterordnung dessen Lenker zu werden: er also war der Punkt, den Archimedes gesucht hatte, von dem aus die Welt zu bewegen war, der Punkt, in welchem die Gesetzgebundenheit mit der Erkenntnis von ihr zusammenstieß, durch die sie endlich in Freiheit überzugehen vermochte.

Wie es diese Gedankenwende war, von der das Denken eines Marx mit innerster Wahlverwandtschaft angezogen werden mußte, wie von da aus der Geistesfunke, der zum erstenmal in den Ideen Hegels gezündet hatte, überspringen mußte, um in einem neuen Geistesbrand eine neue Welterleuchtung anzufachen, darauf braucht bloß aufmerksam gemacht zu werden, um es sofort an dem Inhalte der Denkarbeit von Marx bekräftigt zu finden. In diesem Sinne hat, wie Friedrich Engels wiederholt hervorgehoben, erst Karl Marx die Hegelsche Philosophie vollendet, d. h. ihren wissenschaftlichen Gedanken wirklich ausgeführt, eine denkende Nachschöpfung des realen Entwickelungsprozesses bis zu dem Punkte zu geben, wo diese Nachschöpfung umschlug in die von der Erkenntnis geleiteten bewußten Aktion des Menschen. Der Hegelsche Denktypus der Entwickelung im Sinne einer eigengesetzlichen Bewegung des Geistes hat dabei jene neue Form angenommen, welche eben die Bereicherung unseres wissenschaftlichen Bewußtseins durch Marx darstellt und deren Darlegung nun unsere Aufgabe sein soll.



III. Marx und Hegel.

Es ist für das Verständnis des Zusammenhanges des Marxschen Denkens mit der Philosophie Hegels von hohem Interesse, zu sehen, auf welchem Wege Marx zu Hegel gekommen war. Die hier vertretene Auffassung der Hegelschen Philosophie als eines Gedankensystemes, das nach seinem methodischen Gehalte zur Erfassung der Wirklichkeit strebte, erfährt eine bedeutungsvolle Bestätigung, wenn wir die Frage aufwerfen, mit welchen Augen der junge Marx diese Philosophie betrachtete, als sie ihm am Beginne seiner geistigen Laufbahn entgegentrat. Ein günstiger Zufall hat ein für die Beantwortung dieser Frage entscheidendes Dokument aufbehalten, das überhaupt für die Beurteilung des geistigen Werdeganges Marx' von unschätzbarem Werte ist. Ich meine den berühmten Brief an seinen Vater vom 10. November 1837*). Mag man auch vieles in diesem Brief als Ausfluß jugendlicher Uebertreibung ansehen, so spiegelt er im ganzen doch den wirklichen Seelenzustand des jungen Studenten ab, besonders wenn man bedenkt, daß er nicht von einem Durchschnittsstudenten herrührt, sondern eben von einem solchen, aus dem später der große Denker wurde. In diesem Briefe schildert nun Marx die Unbefriedigung, in die ihn der Idealismus der Philosophie, offenbar der Kantschen und Fichteschen, gebracht habe. Als den dem Idealismus eigenen Fehler bezeichnet er den „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden", der sehr störend auch in seinem eigenen Denken hervorgetreten sei.**) Aber auch die

*) Abgedruckt in der „Neuen Zeit", XVI¹ S. 4 ff.

**) Man erinnere sich an die Kritik, die Hegel an dieser Vorstellung von dem „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden" geübt hatte. (S. 20.)

mathematische Beweisart, die mit der Strenge ihrer Ableitungen und Geschlossenheit ihres Fortganges hierzu einen vorteilhaften Gegensatz verspricht, erscheint ihm nur als eine unwissenschaftliche Form, „wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin- und herräsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestalte"*). Denn er möchte die Dinge „im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt" erfassen, „das Objekt selbst in seiner Entwickelung belauschen". Deshalb verlangt er nach einer neuen Methode, deren Prinzip er so formuliert: „Willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen (werden); die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstrebendes fortrollen und in sich seine Einheit finden"**). (A. a. O. S. 7.) Auf diese Weise müßten alle Formen aus der Entwickelung des Inhaltes selbst hervorgehen, so daß Form und Inhalt nicht länger mehr getrennt wären; lag ja der Fehler darin, zu meinen, daß die Form sich losgetrennt vom Inhalte entwickeln könne, während die Form nur der Fortgang des Inhaltes sein dürfe. (A. a. O. S. 8.)

In diesem Ringen mit dem Formalismus der überkommenen idealistischen Philosophie gerät nun Karl Marx dazu, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen", die Idee also nicht mehr der Erfahrungswelt gegenüberzustellen, sondern sie aus ihr heraus zu entwickeln. Und in dieser Abkehr von der idealistischen Philosophie kommt Marx trotz seines Widerstrebens zu Hegel. Der letzte Satz einer kritischen Arbeit, mit der er sich von der idealistischen Philosophie zu befreien gedachte, war zugleich, wie er schreibt, der Anfang des Hegelschen

---

*) Vgl. hierzu Hegel, Phänomenologie (Dürr 1907), S. 28—29: „Die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Tun."

**) Wenn Mehring hierzu bemerkt (Gesammelte Schriften von Marx und Engels, I. S. 17): „Hört man hier nicht schon den künftigen Schöpfer des Kommunistischen Manifestes?" so müßten wir ebenso und für diesen Zeitpunkt richtiger fragen, spricht hier nicht ganz und gar Hegel aus dem jungen Marx, dessen Briefstellen wie eine Paraphrase der Ausführungen Hegels über die Methode der Philosophie erscheinen? Gleichwohl besteht die Bemerkung Mehrings zu vollem Recht und macht hierdurch gleichzeitig auf eben jenen inneren Zusammenhang aufmerksam, in dem der eigene theoretische Standpunkt von Karl Marx sich aus dem methodischen von Hegel entwickelt hatte.

Systems, durch dessen Ueberwindung erst er seinen eigenen Standpunkt ausbilden konnte, nur daß diese Ueberwindung nicht anders möglich war, als durch Uebernahme des Wahrheitsgehaltes der Hegelschen Philosophie.

Die Idee in der Wirklichkeit aufzuzeigen, — das war ja gerade das kühne Unternehmen Hegels selbst. Nicht in der verballhornten Weise freilich, in welcher es die Vulgärmeinung unserer Zeit tradiert, als ob die Wirklichkeit zur Idee verflüchtigt werden sollte, sondern in jener Frische und Tiefe der Auffassung, wonach die unmittelbare Wirklichkeit mit ihrer ganzen Fülle und machtvollen Gegenwärtigkeit zu erkennen war als die Lebendigkeit der Idee, die sich selbst entfaltet. Das Wirkliche war nicht mehr ein bloß dumpfes und passives Objekt, eine Art Bodensatz des Denkens, sondern unausgesetzte Wirksamkeit eines Geistes, des Weltgeistes in seiner gesetzmäßigen Aktion. Idee und Wirklichkeit fielen jetzt nicht mehr auseinander, sie waren eins geworden, und die Idee war gar nirgends anders mehr zu finden als in der Wirklichkeit, die eben deshalb vernünftig war. Das also war der Weg, auf dem Marx zu Hegel kam als einem Denker, der festes Land zu verheißen schien gegenüber der bodenlosen Spekulation und luftleeren Abstraktion des kritischen Idealismus der damaligen Zeit.

Aber was ihn derart zu Hegel geführt hatte, dieser innere, der Erfassung der Wirklichkeit zugekehrte Drang des Denkens, mußte ihn zugleich über die metaphysische Form hinausführen, in welcher diesem Drange noch in der Hegelschen Philosophie genügt wurde. Sein Anschluß an Hegel ist von allem Anfang an ein Ringen mit ihm, eine gewaltige Anstrengung, den Wahrheitsgehalt dieser Philosophie, die ihn so magisch anzog, sich klarzumachen, eine unausgesetzte Bemühung, die unbestimmte Sympathie in bewußte Aneignung zu verwandeln, den fremden Einfluß mit dem eigenen Wesen zu amalgamieren. Wenn wir diesen Entwickelungsgang bei Marx, der etwa 1847 mit der Konzeption des „Kommunistischen Manifestes" abgeschlossen ist, überschauen, so bietet er uns das fesselnde Bild einer geistigen Entwickelung, die mit einer seltenen Geschlossenheit und inneren Folgerichtigkeit abläuft, als ob ein großer Lehrmeister zur Seite gestanden wäre, jeden Schritt zu lenken und die Arbeit planmäßig zu fördern. Dieser Lehrmeister war die ursprüngliche Apperzeption, welche das Denken von Karl Marx aus der Hegelschen Philosophie

geschöpft hatte, ihre Grundeinsicht, das Wirkliche als einen eigengesetzlichen Prozeß aufzufassen, in welchem alles nur durch dessen innere Kräfte sich ausgestaltete und vorwärts gebracht wurde, und in dem zuletzt auch das menschliche Wirken nur als ein Glied dieses Prozesses auftritt.

Das menschliche Wirken, die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die Einordnung der historischen Wirklichkeit in eine gesetzmäßige Erkenntnis, war aber das Problem, welchem das Denken des jungen Marx von allem Anfang an zugewendet war und in dessen Bearbeitung er seine theoretische Lebensaufgabe finden sollte. Schon in dem erwähnten Jugendbrief beginnt gleichsam die geistige Arbeit dieses Denkers mit den fast programmatisch klingenden Worten, er habe sich entschlossen, in das Meer der Philosophie unterzutauchen, „mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche". Der Begriff einer geistigen Natur an Stelle des Reiches eines absoluten Geistes zeigt schon hier an, wie es bei Marx trotz des noch ungebrochenen Einflusses der Hegelschen Philosophie doch ein ganz neuer Boden ist, auf dem ihre Fruchtkörner zu keimen beginnen. In der Tat melden sich schon in der allerersten Zeit leise die Gedanken an, die ihn davor bewahren, in dem so gefahrvollen Meere der Hegelschen Philosophie unterzugehen. Der Auftrieb des auf das Reale gerichteten theoretischen Interesses hält ihn über den Wassern der Spekulation, durch die auch noch Hegel fortgetrieben wird von dem festen Standpunkt einer Methode, die er so genial vorgedacht hatte, und weist ihn mit einer Art Wanderinstinkt dorthin, wo er vor den heranstürmenden Fluten der Hegelschen Deduktionen sich auf den Felsen kritischen Denkens geborgen wissen kann. Taucht doch schon in seiner Doktordissertation der Gedanke auf, der die bleibende Orientierung seines Denkens ankündigt, daß das allgemeine Verhältnis, in welches der Philosoph Welt und Gedanken gesetzt sieht, nur die Verobjektivierung seines eigenen denkenden Verhältnisses zur Welt sei*). Aus dieser Verobjektivierung heraus zu der Erkenntnis der Eigenverhältnisse der Dinge zu dringen, ist die kritische Arbeit, die Marx, indem er die Hegelsche Philosophie zu kritisieren beginnt, zugleich an sich selbst vornimmt.

---

*) Gesammelte Schriften, I. S. 79.

Motto dafür anzusehen, was die Hegelsche Philosophie wollte, wenn auch noch nicht wirklich leistete, was also ihren geistigen Habitus ausmachte, wenn Hegel in der „Phänomenologie" von der Philosophie sagt, „nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich Setzende und in sich Lebende" (S. 31)*). Aber freilich, — was ist dieses Wirkliche? Für Hegel ist das Wirkliche noch nicht das im populären Sinne so Bezeichnete, also das, was auf die Menschen wirkt, für sie eine Wahrnehmung, ein Erlebnis darstellt. Das Wirkliche ist ihm nur ein anderer Ausdruck für das Wahre, das allgemein Gültige. So verstanden ist es ohne weiteres klar, daß die denkende Betrachtung nicht schon den Zufälligkeiten alltäglicher Wirklichkeit diesen Charakter der philosophischen Wirklichkeit oder Wahrheit zusprechen kann. (Enzycl. § 6.) Denn in dem ewig flutenden und sich verändernden Strome der Erscheinungen, in denen unser Leben fortgetrieben wird, in seinem unausgesetzten Werden und Vergehen läßt sich keine Wahrheit erringen, die nicht schon von der nächsten Gestaltung des Daseins ins Unwahre verkehrt würde. Meint man, in das zufällige Dasein irgendeiner Erscheinung die Wirklichkeit setzen zu können, so ist bei der unausgesetzten Veränderung desselben das Wahre ein bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist. (Phaenom. S. 31.) Zur Wirklichkeit und Wahrheit gelangen wir erst, wenn wir die Erscheinung über die Zufälligkeit ihres Daseins hinaus in ihrem Begriffe erfassen, die konkrete Mannigfaltigkeit also auf einen allgemeinen Ausdruck bringen. Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann daher allein diejenige sein, in welcher die allgemeinen Ausdrücke aller Erscheinungen aufgesucht und in ein System gebracht werden, welches das wissenschaftliche System derselben ist. Die Philosophie muß also Wissenschaft werden, um wirklich zur Erkenntnis ihrer Aufgabe und zur Möglichkeit der Lösung derselben zu gelangen.

Wie aber wird die Philosophie Wissenschaft? Das ist der Punkt, an dem der Wirklichkeitssinn Hegels seine Geistestat vollführt und es ermöglicht hat, daß zwar noch nicht seine Philosophie zur Wissenschaft wurde, aber aus ihr die neue Sozialwissenschaft hervorgehen konnte. Die Philosophie kann Wissenschaft nur werden, wenn sie inne wird, daß sie bisher in

*) Herausgegeben von G. Lasson, Dürr 1907.

ihrer bloß diskursiven, d. h. logisch erörternden, räsonierenden Weise nicht den richtigen Weg gegangen war. Ihre bisherige Denkart hat viele wahre Erkenntnisse zutage gefördert; aber sie hat sie gleichsam nebeneinander stehen gelassen, sie hat sich mit einer äußeren Ordnung und Aufzeigung begnügt, ohne auch nur den Versuch zu machen, einen inneren notwendigen Zusammenhang aller Wahrheit herzustellen. Hegel spottet über die Art, wie man z. B. in der Logik nur eine äußere Einteilung ihres Stoffes vornimmt, anstatt diesen Stoff aus sich selbst heraus zu entwickeln, so daß es etwa heißt: „1. Kapitel. Von den Begriffen" und „2. Kapitel. Wir kommen jetzt zu den Urteilen".

Demgegenüber ist es erstes Erfordernis einer wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis in der Philosophie, daß jede willkürliche Ableitung, jede eigenmächtig eingeführte Einteilung sowie alles Schematisieren und Konstruieren radikal aufzugeben sei. Die Philosophie gestattet kein bloßes Versichern noch Einbilden, noch beliebiges Hin und Her des Räsonnements. (Enz. § 77.) „Sondern es kann *nur die Natur des Inhaltes sein*, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhaltes es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt." (Logik, Vorrede.)

Das wissenschaftliche Erkennen fordert also, „sich dem *Leben des Gegenstandes zu übergeben* oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen". (Phän. S. 35.) Und da für Hegel das Leben des Gegenstandes, sein Wesen, im Begriffe gegeben ist, so folgt daraus das großartige Prinzip seiner Philosophie, mit dem er glaubte, jede willkürliche Konstruktion für immer ausgeschlossen zu haben: „die Wissenschaft darf sich *nur durch das eigene Leben des Begriffes* organisieren; in ihr ist *die* Bestimmtheit, welche sonst an einem Schema nur äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts". (Phän. S. 36.) Freilich kommt nun beim Studium der Wissenschaft alles darauf an, die Anstrengung des begrifflichen Denkens auf sich zu nehmen. So wird man dazu geführt, statt mit seinen Einfällen das willkürlich lenkende Prinzip des Denkens zu werden, vielmehr sich von der inneren Logik des Begriffes leiten zu lassen. „Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe

zu entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff." (Phän. S. 40.) Wenn wir auf diese Weise bestrebt sind, unser besonderes Meinen und Dafürhalten zu unterdrücken und nur die Sache selbst walten zu lassen (Enz. § 23), dann erst werden wir zu objektiven Gedanken gelangen, d. h. zu solchen, die Notwendigkeit an sich tragen. Es wird der Inhalt unseres wissenschaftlichen Denkens nicht mehr einen tabellarischen Charakter tragen, ein Gepräge des Nebeneinander von Vielerlei, sondern eine Entwickelung von sich aus, aus seinen eigenen Kräften. (Enz. § 12.) Das Denken wird so endlich verstanden, nicht mehr als eine leere Form, der eine Welt gegenübersteht, die es einzufangen gilt, sondern als eine sich entwickelnde Aktivität eigener Bestimmungen und Gesetze, mit denen sich zugleich das Weltbild selbst entfaltet. Deshalb ist die Methode der Entwickelung der Begriffe aus sich selbst heraus, die Dialektik, keine bloß zufällige, sondern die einzig der Wahrheit adäquate Methode. Denn in ihr dirigieren nicht etwa wir selbst unsere Gedanken, sondern es geht das Denken den Gang der Sache selbst. Der Philosoph hat nichts zu tun, als diesen Weg, den ihm die Eigengesetzlichkeit der Begriffe zeigt, treu zu verfolgen. Kommt doch im denkenden Geiste des Menschen nur zum Bewußtsein, was bis dahin unbewußter Weltprozeß war, als dessen spätes Produkt erst das menschliche Denken auftritt. Und ist doch Wissenschaft selbst nichts anderes als der Geist, der sich zuletzt als Geist selbst weiß (Phän. S. 17), das heißt, der diesen ganzen, gesetzmäßigen Prozeß, dessen Resultat er selbst ist, nur denkend reproduziert.

Wie sehr diese großartige Denkweise Hegels einem Realismus zustrebte, der alle Wahrheit der Philosophie nur aus der Selbsterfassung des objektiven Weltinhaltes zu gewinnen suchte, wie sehr deshalb auch dieser Denker in der methodischen Grundlage seiner Lehre aller müßigen Spekulation sowie willkürlichen Schwärmerei abhold sein mußte, das zeigt sich nun auch darin, daß gerade Hegel, der so verschriene Ideenkonstrukteur, sich wiederholt in scharfer Polemik gegen jene Auffassung von der Philosophie wendet, welche ihre Aufgabe nur dahin zu bestimmen weiß,

der Wirklichkeit einen idealen Wert gegenüberzustellen. In der Enzyklopädie insbesonders (§ 6) kommt er darauf zu sprechen, wie irrtümlich es überhaupt sei, der Wirklichkeit ein Sollen entgegenzuhalten, was nur dadurch möglich wäre, weil man den Begriff der Wirklichkeit nicht über seinen bloß empirischen Ausdruck hinaus als Wirklichkeit des Vernünftigen gefaßt habe. So gelange man dazu, der Wirklichkeit mit der Vorstellung entgegenzutreten, „sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen". Eine solche „Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände und so fort wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in solchem Falle vieles finden, was allgemein richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber die Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usw. nur die oberflächliche Außenseite sind". — Die Hegelsche Idee ist eben nichts anderes als eine Phase des objektiven Weltprozesses selbst, in dessen Erfassung selbst unter dem noch metaphysischen Begriffe eines absoluten Geistes sich alle Vorstellungen von einem nach individuellen Anschauungen und Wertungen auftretenden Sollen sich nur als subjektive Erscheinungsweisen eines objektiven Zusammenhanges dar-

stellen mußte, der sie mit unverbrüchlicher innerer Notwendigkeit produzierte.

Läßt man diese methodischen Grundgedanken des Hegelschen Systems, bei denen soviel als möglich von ihrem metaphysischen Gehalte abgesehen wurde, auf sich wirken, so findet man es nicht mehr verwunderlich, wie nicht nur ein ganzes Zeitalter unter ihrem Banne stehen konnte, sondern gerade ein solches, in dem sich die Wegwendung von der Abstraktion zum realen Denken vorbereitete. Denn gegenüber der namentlich im älteren Kantianismus ganz formalistisch gewordenen kritischen Philosophie schien hier die Wirklichkeit selbst einzuziehen. Die Hegelsche Philosophie war keine bloße formale Denkrichtung mehr; denn indem sie den Inhalt der Erfahrung als das Produkt der gesetzmäßigen Tätigkeit des Weltgeistes auffaßte, deren Formen sie dialektisch entwickelte, so mußte sich in diesen Formen die Welt zugleich entfalten. Hiermit verlor sich aber die schroffe Trennung von Form und Inhalt, welche der Erkenntniskritik eigen ist; im Gegenteil, die bloß formalen Resultate der kritischen Philosophie wurden in ein Wissen von dem Wesen der Dinge selbst übergeführt. Und da dieses Wissen doch ganz und gar nur aus den eigenen Bedingungen des Denkens entsprungen zu sein schien, war es wirklich so, als ginge diese Philosophie nicht den Weg eines kühnen Gedankenkonstrukteurs, sondern den der schlichten Sache selbst.

Vor allem aber war es der Gedanke der Eigengesetzlichkeit des Weltprozesses in der Zuspitzung, daß diese Gesetzlichkeit nicht mehr wie bisher dem Denken als Objekt bloß gegeben war, sondern vielmehr alles Denken nur noch als ein Element ihrer selbst gelten ließ, welcher eine tiefgehende Wirkung auf die Zeitgenossen ausüben mußte. Indem er das menschliche Denken nicht mehr in unbegreiflicher Weise gegenüber der Natur isolierte, sondern im Gegenteil in ihm ein Resultat der ganzen Naturentwicklung erkannte, setzte diese großartige Auffassung Hegels Vorstellungsmassen in Bewegung, die seit Menschengedenken unberührt geblieben waren, und bewirkte so eine geistige Umwälzung, die nur derjenigen zu vergleichen ist, die später Darwin mit seiner äußerlich so ähnlichen, aber viel weniger tiefdringenden Auffassung hervorrief. Das menschliche Denken war nun ein Teil des Weltprozesses geworden, das im notwendigen Entwickelungsverlaufe desselben erst an einem späten

Punkte entstand. Damit war eine ganz neue Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Welt gegeben. Der Mensch war nicht mehr Mittelpunkt der Welt, aber auch kein gleichgültiger Punkt in ihrem Getriebe; er war der Schlußpunkt der Weltgesetzlichkeit, der Punkt, in dem sie zum Selbstbewußtsein gelangte, zur Erkenntnis ihrer Gesetzlichkeit. Das bedeutet: er war zwar gesetzunterworfen, wie alles andere im Weltgeschehen, aber zugleich auch Beobachter dieser Unterworfenheit; er wurde dahingetragen von der Unverbrüchlichkeit des Weltgesetzes, um zuletzt durch seine bewußte Unterordnung dessen Lenker zu werden: er also war der Punkt, den Archimedes gesucht hatte, von dem aus die Welt zu bewegen war, der Punkt, in welchem die Gesetzgebundenheit mit der Erkenntnis von ihr zusammenstieß, durch die sie endlich in Freiheit überzugehen vermochte.

Wie es diese Gedankenwende war, von der das Denken eines Marx mit innerster Wahlverwandtschaft angezogen werden mußte, wie von da aus der Geistesfunke, der zum erstenmal in den Ideen Hegels gezündet hatte, überspringen mußte, um in einem neuen Geistesbrand eine neue Welterleuchtung anzufachen, darauf braucht bloß aufmerksam gemacht zu werden, um es sofort an dem Inhalte der Denkarbeit von Marx bekräftigt zu finden. In diesem Sinne hat, wie Friedrich Engels wiederholt hervorgehoben, erst Karl Marx die Hegelsche Philosophie vollendet, d. h. ihren wissenschaftlichen Gedanken wirklich ausgeführt, eine denkende Nachschöpfung des realen Entwickelungsprozesses bis zu dem Punkte zu geben, wo diese Nachschöpfung umschlug in die von der Erkenntnis geleiteten bewußten Aktion des Menschen. Der Hegelsche Denktypus der Entwickelung im Sinne einer eigengesetzlichen Bewegung des Geistes hat dabei jene neue Form angenommen, welche eben die Bereicherung unseres wissenschaftlichen Bewußtseins durch Marx darstellt und deren Darlegung nun unsere Aufgabe sein soll.



III. Marx und Hegel.

Es ist für das Verständnis des Zusammenhanges des Marxschen Denkens mit der Philosophie Hegels von hohem Interesse, zu sehen, auf welchem Wege Marx zu Hegel gekommen war. Die hier vertretene Auffassung der Hegelschen Philosophie als eines Gedankensystemes, das nach seinem methodischen Gehalte zur Erfassung der Wirklichkeit strebte, erfährt eine bedeutungsvolle Bestätigung, wenn wir die Frage aufwerfen, mit welchen Augen der junge Marx diese Philosophie betrachtete, als sie ihm am Beginne seiner geistigen Laufbahn entgegentrat. Ein günstiger Zufall hat ein für die Beantwortung dieser Frage entscheidendes Dokument aufbehalten, das überhaupt für die Beurteilung des geistigen Werdeganges Marx' von unschätzbarem Werte ist. Ich meine den berühmten Brief an seinen Vater vom 10. November 1837*). Mag man auch vieles in diesem Brief als Ausfluß jugendlicher Uebertreibung ansehen, so spiegelt er im ganzen doch den wirklichen Seelenzustand des jungen Studenten ab, besonders wenn man bedenkt, daß er nicht von einem Durchschnittsstudenten herrührt, sondern eben von einem solchen, aus dem später der große Denker wurde. In diesem Briefe schildert nun Marx die Unbefriedigung, in die ihn der Idealismus der Philosophie, offenbar der Kantschen und Fichteschen, gebracht habe. Als den dem Idealismus eigenen Fehler bezeichnet er den „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden", der sehr störend auch in seinem eigenen Denken hervorgetreten sei.**) Aber auch die

---

*) Abgedruckt in der „Neuen Zeit", XVI¹ S. 4 ff.

**) Man erinnere sich an die Kritik, die Hegel an dieser Vorstellung von dem „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden" geübt hatte. (S. 20.)

mathematische Beweisart, die mit der Strenge ihrer Ableitungen und Geschlossenheit ihres Fortganges hierzu einen vorteilhaften Gegensatz verspricht, erscheint ihm nur als eine unwissenschaftliche Form, „wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin- und herräsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestalte"*). Denn er möchte die Dinge „im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt" erfassen, „das Objekt selbst in seiner Entwickelung belauschen". Deshalb verlangt er nach einer neuen Methode, deren Prinzip er so formuliert: „Willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen (werden); die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstrebendes fortrollen und in sich seine Einheit finden"**). (A. a. O. S. 7.) Auf diese Weise müßten alle Formen aus der Entwickelung des Inhaltes selbst hervorgehen, so daß Form und Inhalt nicht länger mehr getrennt wären; lag ja der Fehler darin, zu meinen, daß die Form sich losgetrennt vom Inhalte entwickeln könne, während die Form nur der Fortgang des Inhaltes sein dürfe. (A. a. O. S. 8.)

In diesem Ringen mit dem Formalismus der überkommenen idealistischen Philosophie gerät nun Karl Marx dazu, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen", die Idee also nicht mehr der Erfahrungswelt gegenüberzustellen, sondern sie aus ihr heraus zu entwickeln. Und in dieser Abkehr von der idealistischen Philosophie kommt Marx trotz seines Widerstrebens zu Hegel. Der letzte Satz einer kritischen Arbeit, mit der er sich von der idealistischen Philosophie zu befreien gedachte, war zugleich, wie er schreibt, der Anfang des Hegelschen

---

*) Vgl. hierzu Hegel, Phänomenologie (Dürr 1907), S. 28—29: „Die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Tun."

**) Wenn Mehring hierzu bemerkt (Gesammelte Schriften von Marx und Engels, I. S. 17): „Hört man hier nicht schon den künftigen Schöpfer des Kommunistischen Manifestes?" so müßten wir ebenso und für diesen Zeitpunkt richtiger fragen, spricht hier nicht ganz und gar Hegel aus dem jungen Marx, dessen Briefstellen wie eine Paraphrase der Ausführungen Hegels über die Methode der Philosophie erscheinen? Gleichwohl besteht die Bemerkung Mehrings zu vollem Recht und macht hierdurch gleichzeitig auf eben jenen inneren Zusammenhang aufmerksam, in dem der eigene theoretische Standpunkt von Karl Marx sich aus dem methodischen von Hegel entwickelt hatte.

Systems, durch dessen Ueberwindung erst er seinen eigenen Standpunkt ausbilden konnte, nur daß diese Ueberwindung nicht anders möglich war, als durch Uebernahme des Wahrheitsgehaltes der Hegelschen Philosophie.

Die Idee in der Wirklichkeit aufzuzeigen, — das war ja gerade das kühne Unternehmen Hegels selbst. Nicht in der verballhornten Weise freilich, in welcher es die Vulgärmeinung unserer Zeit tradiert, als ob die Wirklichkeit zur Idee verflüchtigt werden sollte, sondern in jener Frische und Tiefe der Auffassung, wonach die unmittelbare Wirklichkeit mit ihrer ganzen Fülle und machtvollen Gegenwärtigkeit zu erkennen war als die Lebendigkeit der Idee, die sich selbst entfaltet. Das Wirkliche war nicht mehr ein bloß dumpfes und passives Objekt, eine Art Bodensatz des Denkens, sondern unausgesetzte Wirksamkeit eines Geistes, des Weltgeistes in seiner gesetzmäßigen Aktion. Idee und Wirklichkeit fielen jetzt nicht mehr auseinander, sie waren eins geworden, und die Idee war gar nirgends anders mehr zu finden als in der Wirklichkeit, die eben deshalb vernünftig war. Das also war der Weg, auf dem Marx zu Hegel kam als einem Denker, der festes Land zu verheißen schien gegenüber der bodenlosen Spekulation und luftleeren Abstraktion des kritischen Idealismus der damaligen Zeit.

Aber was ihn derart zu Hegel geführt hatte, dieser innere, der Erfassung der Wirklichkeit zugekehrte Drang des Denkens, mußte ihn zugleich über die metaphysische Form hinausführen, in welcher diesem Drange noch in der Hegelschen Philosophie genügt wurde. Sein Anschluß an Hegel ist von allem Anfang an ein Ringen mit ihm, eine gewaltige Anstrengung, den Wahrheitsgehalt dieser Philosophie, die ihn so magisch anzog, sich klarzumachen, eine unausgesetzte Bemühung, die unbestimmte Sympathie in bewußte Aneignung zu verwandeln, den fremden Einfluß mit dem eigenen Wesen zu amalgamieren. Wenn wir diesen Entwickelungsgang bei Marx, der etwa 1847 mit der Konzeption des „Kommunistischen Manifestes“ abgeschlossen ist, überschauen, so bietet er uns das fesselnde Bild einer geistigen Entwickelung, die mit einer seltenen Geschlossenheit und inneren Folgerichtigkeit abläuft, als ob ein großer Lehrmeister zur Seite gestanden wäre, jeden Schritt zu lenken und die Arbeit planmäßig zu fördern. Dieser Lehrmeister war die ursprüngliche Apperzeption, welche das Denken von Karl Marx aus der Hegelschen Philosophie

geschöpft hatte, ihre Grundeinsicht, das Wirkliche als einen eigengesetzlichen Prozeß aufzufassen, in welchem alles nur durch dessen innere Kräfte sich ausgestaltete und vorwärts gebracht wurde, und in dem zuletzt auch das menschliche Wirken nur als ein Glied dieses Prozesses auftritt.

Das menschliche Wirken, die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die Einordnung der historischen Wirklichkeit in eine gesetzmäßige Erkenntnis, war aber das Problem, welchem das Denken des jungen Marx von allem Anfang an zugewendet war und in dessen Bearbeitung er seine theoretische Lebensaufgabe finden sollte. Schon in dem erwähnten Jugendbrief beginnt gleichsam die geistige Arbeit dieses Denkers mit den fast programmatisch klingenden Worten, er habe sich entschlossen, in das Meer der Philosophie unterzutauchen, „mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche". Der Begriff einer geistigen Natur an Stelle des Reiches eines absoluten Geistes zeigt schon hier an, wie es bei Marx trotz des noch ungebrochenen Einflusses der Hegelschen Philosophie doch ein ganz neuer Boden ist, auf dem ihre Fruchtkörner zu keimen beginnen. In der Tat melden sich schon in der allerersten Zeit leise die Gedanken an, die ihn davor bewahren, in dem so gefahrvollen Meere der Hegelschen Philosophie unterzugehen. Der Auftrieb des auf das Reale gerichteten theoretischen Interesses hält ihn über den Wassern der Spekulation, durch die auch noch Hegel fortgetrieben wird von dem festen Standpunkt einer Methode, die er so genial vorgedacht hatte, und weist ihn mit einer Art Wanderinstinkt dorthin, wo er vor den heranstürmenden Fluten der Hegelschen Deduktionen sich auf den Felsen kritischen Denkens geborgen wissen kann. Taucht doch schon in seiner Doktordissertation der Gedanke auf, der die bleibende Orientierung seines Denkens ankündigt, daß das allgemeine Verhältnis, in welches der Philosoph Welt und Gedanken gesetzt sieht, nur die Verobjektivierung seines eigenen denkenden Verhältnisses zur Welt sei*). Aus dieser Verobjektivierung heraus zu der Erkenntnis der Eigenverhältnisse der Dinge zu dringen, ist die kritische Arbeit, die Marx, indem er die Hegelsche Philosophie zu kritisieren beginnt, zugleich an sich selbst vornimmt.

*) Gesammelte Schriften, I. S. 79.

Die Zeitverhältnisse waren dabei mächtige Helfer: das Reale, das Wirkliche, welches vor allem in der geistigen Welt zu begreifen war, hatte einen ganz anderen Anstrich gewonnen als zur Zeit Hegels. In diese fiel das Erwachen des Selbstbewußtseins der Bourgeoisie, das, von der Geschichte noch nicht Lügen gestraft, auch vor ihrem eigenen Gewissen sich als Bewußtsein der Menschheit verkörpern durfte. Während so in der Tat eine Philosophie des Selbstbewußtseins, wie die Hegelsche, in dem politischen und intellektuellen Siege des Bürgertums geradezu ihre geschichtliche Bestätigung finden mußte, hatte in den 30 er Jahren des vorigen Jahrhunderts diese ganze Anschauung bereits durchaus an der sozialen Wirklichkeit und ihrem geistigen Reflex in den politischen und rechtlichen Strömungen der Zeit Schiffbruch gelitten. Immer klaffender gingen die Anforderungen des Geistes, die Ideen und die hausbackene Wirklichkeit auseinander. Neuerlich kam der große Widerspruch des Wirklichen und des Sollenden hervor, den Marx bei Hegel zuvor überwunden glaubte. Das Sollen aber trat dem System der bürgerlichen Philosophie gegenüber in der Form der kommunistischen und utopischen Systeme eines St. Simon, Fourier, Cabet und der zahlreichen ähnlichen Gedankenrichtungen der französischen sozialistischen Literatur. Dieses Sollen grollte in den ersten impulsiven, noch unter der Fahne der Menschenrechte sich selbst unklaren Aufständen des Proletariates. Es ist wieder charakteristisch für den Denktypus bei Marx, dessen Eigenart wir bald näher betrachten werden, in welcher Weise er auf diese Bestrebungen und Gedankenrichtungen reagiert, als sie ihm zum ersten Male entgegentraten. Nicht etwa bloß mit der schwärmerischen Begeisterung einer Jünglingsseele, die sich sofort über alle Bedenken hinweggerissen sieht durch die bedenkenlose Begeisterungsfähigkeit dieses glücklichen Alters, sondern mit der stolzen Selbstgewißheit des theoretischen Standpunktes, der nichts anerkennt, dessen Realität ihm nicht erst begrifflich eingeleuchtet hat. Von einer solchen begrifflichen Durchdringung des sozialen Lebens mußte jedoch Marx sich noch weit entfernt fühlen, da er eben erst den Illusionen der Hegelschen Philosophie zu entrinnen begann, um statt der Bewegung des absoluten Geistes das bewegte Treiben auf der Erde seinem Denken näher zu bringen. Darum ist es zunächst eine Ablehnung, mit der er den immer größeren Einfluß gewinnenden soziali-

stischen Stimmen aus Frankreich gegenübertritt, wenn er in dem berühmten Artikel der „Rheinischen Zeitung" erklärt, „den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen" zu können*). Aber indem er sofort hinzufügt, die „Rheinische Zeitung" werde „diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen", klingt diese Ablehnung in die Ankündigung eines neuen Arbeitsinteresses aus, das fortan ernsthaft vorgenommen werden soll und dem er auch weiterhin alle seine Kräfte widmet. Er steht hier wirklich nach Mehrings zutreffender Charakteristik (a. a. O. S. 191) am großen Scheidewege seines Lebens, der ihn aus den Vorstellungen der alten bürgerlichen Welt zu ganz neuen Begriffen und Einsichten führen sollte; nur daß es kein Scheideweg für sein Bewußtsein, sondern ein konsequentes Weiterschreiten auf dem Wege seiner theoretischen Kritik war. Das charakterisiert eben die Denkart seines Denktypus, wie wir ihn später deutlich entfaltet sehen werden, für den jetzt schon, im Anfang seiner Ausprägung, die Zuwendungen zu den Problemen der sozialen Bewegungen seiner Zeit keine Frage der Politik, sondern einzig der Theorie bedeutete. Darum hatte er von Anfang an „die feste Ueberzeugung", in welcher er zugleich seine eigene geschichtliche Bedeutung vorausahnte, „daß nicht der praktische Versuch, sondern die theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bildet. Denn auf praktische Versuche, und seien es Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, sobald sie gefährlich werden, aber Ideen, die unsere Intelligenz besiegen, die unsere Gesinnung erobern, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft". (A. a. O. S. 278—279.)

So ist denn schon die erste Stellung Marx' zum zeitgenössischen Kommunismus und Sozialismus nicht die Stellung der Politik, sondern die der theoretischen Kritik, wie sie es zu dem vorigen Hauptobjekt seines Denkens, der zeitgenössischen Philosophie, war. Auf den ersten Schritt, der von den sublimen Höhen einer Selbstbewegung des Geistes in die irdische Region der Bewegung

*) Gesammelte Schriften, I. S. 278.

von Menschengeistern führte, stellt sich nun folgerichtig der zweite ein, der zur Erkenntnis dessen zu gelangen strebt, was diese Menschengeister bewegt. Von den Ideen weg wendet sich die Betrachtung den Dingen zu, um die sich jene bewegen. Mit der Kritik der Formen des gesellschaftlichen Denkens, wie sie in der Religion, im Recht und in den Staatsideen vorliegen, sollen nun auch die Formen gesellschaftlichen Lebens selbst näher untersucht werden, wie sie in den Erscheinungen der Oekonomie und Politik damals selbst dem stumpfsten Auge sich aufzudrängen begannen. War doch das Erwachen des Proletariats, die Tatsache, „daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen verlangt, ein Faktum, welches . . . in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft". (A. a. O. S. 276.) So beginnt denn nun jene Beschäftigung Karl Marx' mit der ökonomisch-politischen Literatur der Franzosen und Engländer, in welcher er nicht etwa den Anstoß verliert, den er durch Hegels großen Gedanken einer geistig-geschichtlichen Eigenbewegung erhalten hatte, sondern mit welcher im Gegenteil seine bereits an Hegel orientierte theoretische Grundanschauung sich nur mit dem reichen Stoffe einer neuen sozialen Erfahrung verbindet. Es ist der Leitgedanke der zu ergründenden geistigen Naturgesetzlichkeit, welcher sich nun dem historisch-sozialen Stoff selber zuwendet und hierdurch beständig sich selbst deutlicher wird, bis er endlich im „Kommunistischen Manifest" zum klaren und selbstbewußten Ausdruck gelangt. In dieser Schrift findet sich zum ersten Male die Eigenart des Marxschen Denktypus in voller Ausprägung vor, wie er von nun ab die ganze theoretische und praktische Wirksamkeit von Karl Marx bestimmt und durch ihn auch entscheidend geworden ist für die theoretische und praktische Stellungnahme der Gegenwart zu den Erscheinungen der sozialen Erfahrung.



IV. Die soziale Eigengesetzlichkeit.

Der Marxsche Denktypus zeigt seine Verwandtschaft mit dem Hegelschen darin, daß er so wie dieser eine notwendige Gesetzmäßigkeit nur in der Eigengesetzlichkeit des Materiales erkennt, an welchem sie aufgefunden werden soll. Das Material, auf das sich das theoretische Interesse von Marx richtet, ist das geistig-soziale Leben. Es gilt, wie wir wissen, die Gesetzmäßigkeit der geistigen Natur zu erforschen. Diese scheinbare Verengung des Gesichtskreises gegenüber dem Hegelschen Standpunkt, der die ganze natürliche und geistige Welt aus seinen Prinzipien zu entwickeln unternahm, entsprach der kritischen Einsicht, daß die reale Welt bei Hegel nur deshalb als Produkt des Geistes erscheinen konnte, weil dieser sie sich zuvor in langer historischer Arbeit angeeignet hatte. Für den Menschengeist auf der Höhe modernen Wissens ist die Welt nicht mehr wie in alter naiver Auffassung ein einfach Gegenwärtiges, sondern das immer noch unfertige Resultat eines durch Jahrtausende bereits abgelaufenen Erkenntnisprozesses: das Sein des Kosmos verwandelt sich so in das Werden der Erfahrung von ihm, in die Geschichte seiner Erkenntnis, und diese erstmalige Entdeckung bildet das eigentliche Grundthema der Hegelschen Auffassung von dem Werden der Welt durch die Bewegung eines Geistes, der zuletzt zum Selbstbewußtsein gelangt. Nur daß dieser Geist hier noch als dem Menschen entfremdeter, absoluter Geist angeschaut wurde. Deshalb war es auch so treffend, wenn Marx diese Auffassung mit den Worten kritisierte, sie verwandle die Geschichte der Menschheit in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit*). Um den absoluten Geistesprozeß

*) Gesammelte Schriften, II. S. 186.

zu verstehen, war auf den wirklichen Menschen zurückzugehen, und die Verengung des Gesichtskreises auf die geistige Natur allein war daher gleichbedeutend mit der Vertauschung des metaphysischen Standpunktes durch den immanenten der Wissenschaft.

War aber auf diesem Wege erst einmal durch eine lange und mühsame kritische Arbeit erkannt, daß die mystische Eigenbewegung eines in außerzeitlichen Verhältnissen webenden absoluten Geistes ihren ganzen Inhalt abzugeben habe an die profane Bewegung des in konkreten, raumzeitlichen Verhältnissen lebenden Geistes der Menschen, so war damit der große folgenschwere Schritt zur Umbildung der Hegelschen Methode getan, durch welchen sie jetzt eines der glänzendsten Denkmittel der Wissenschaft werden sollte. Sofort verwandelte sich die Vorstellung eines unbewußten Prozesses des Weltgeistes, der zuletzt sich selbst erkennt, in die Vorstellung einer zwar stets durch das Bewußtsein von Menschen verlaufenden, aber ihnen unbewußt gebliebenen sozialen Gesetzlichkeit, die zuletzt durch ihre eigene Wirksamkeit bewußt werden muß. Als Träger dieser Gesetzlichkeit aber treten die einzelnen Menschen auf, die sich selbst zwar, und zumal in der bürgerlichen Gesellschaft, für vereinzelt, unabhängig und selbständig halten können, in Wirklichkeit aber durch die elementarsten Lebensinteressen miteinander verbunden, vergesellschaftet sind. Das Individuum gehört ganz und gar der Gesellschaft: „jede seiner Wesenstätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum Bedürfnis, zur Not, die seine Selbstsucht zur Sucht nach anderen Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichsam zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird*). Und so vollendet sich die Umwandlung des Hegelschen Gedankenganges bei Marx in den wirklich prometheischen Geistesfunken, mit dem fortab das Dunkel der Geschichte erhellt wurde, in dem Hervortritt der gesellschaftlichen Arbeit an Stelle der geheim-

*) Die heilige Familie, Gesammelte Schriften II. S. 227.

nisvollen Evolution des Weltgeistes. Die unbegreifliche Selbstentfaltung eines allgemeinen Geistes wird aufgelöst in die historisch verfolgbare Tätigkeit des individuellen, aber vergesellschafteten Menschengeistes, der sich nicht nur seine geistige Natur selbst gestaltet, sondern innerhalb derselben zugleich auch zur Erfahrung und schrittweisen Beherrschung der physischen Natur gelangt. Damit war das Geheimnis der von Hegel zuerst aufgezeigten sozialen Eigengesetzlichkeit, dieser so sonderbaren Beweglichkeit eines rätselhaften Ueberwesens, entschleiert und gezeigt, daß es nur aus dem Geheimnis der sozialen Tätigkeit des Menschen zu lösen ist, einem Gegenstand, an dem nicht mehr Spekulation, sondern Geschichte und Wissenschaft zu arbeiten hätten. Deshalb konnte Marx in den Thesen über Feuerbach*), dieser ersten (1845), zwar äußerst knappen, aber erstaunlich exakten Formulierung seines soziologischen Standpunktes sagen:

„Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis." (A. a. O. These 8, S. 61.)

Diese Praxis, d. h. die Art, wie die Menschen ihr gesellschaftliches Leben erhalten und ändern, wurde nun begriffen als ein Naturprozeß, der aber zum Bekanntwerden seiner Bedingungen drängt und dieses Ziel erreichen kann, weil er sich von anderen Naturprozessen dadurch grundlegend unterscheidet, daß er von allem Anfang an nur durch das Bewußtsein seiner Glieder, der denkenden und wollenden Menschen, zustande kam. „Die Geschichte tut nichts, sie „besitzt keinen ungeheuren Reichtum", sie „kämpft keine Kämpfe"! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte", die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts, als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen"**). Immer also sind und waren es die Menschen selbst, die in zielbewußter Einzelaktion zugleich das ganze Gewebe der sozialen Gesetzmäßigkeit verfertigten, durch das sie zuletzt wie von überirdischen Gewalten sich gefesselt sahen;

*) Abgedruckt bei Engels, Ludwig Feuerbach, 2. Auflage.
**) Die heilige Familie, Gesammelte Schriften II. S. 195.

allein es fehlte das Bewußtsein hiervon und mußte fehlen, solange die Entwickelung des sozialen Lebens noch nicht so weit vorgeschritten war, um gegenüber der für das egoistische Interesse alles bedeutenden Tätigkeit des vereinzelten Individuums die Verbundenheit und Bedingtheit dieser egoistischen Interessen in der großen Gemeinschaft des gesellschaftlichen Lebens machtvoll hervortreten zu lassen. Sobald aber einmal in einem Zeitalter, wie das kapitalistische, diese Verflechtung der Interessen über alle staatliche Grenzen hinaus als Macht- oder Kulturinteressen bestimmter Klassen immer deutlicher vor Augen trat, sobald damit auf einmal das soziale Leben der Menschen als eine umfassende, wenn auch in sich differenzierte Gemeinschaft von gesetzmäßigen Beziehungen sich darstellte, mußte auch der diese Gemeinschaft zusammenhaltende Naturprozeß zum Bewußtsein gelangen, und zwar durch seine eigene Konsequenz, durch die Logik seiner Wirksamkeit selbst. Denn auf dieser Stufe der sozialen Entwickelung war die gesellschaftliche Praxis, d. h. die Einwirkung des Menschen auf die Natur und auf die Mitmenschen, erfolgreich nicht mehr möglich ohne die Kenntnis der Bedingungen, die aus der Natur des sozialen Milieus, innerhalb dessen diese Einwirkung erfolgte, ihr entweder förderlich, zumeist aber hinderlich gegenüberstanden. Die Kenntnis der sozialen Gesetzmäßigkeit wurde nun gleichzeitig zu einer unentbehrlichen Ursache in ihrem weiteren realen Verlaufe; oder vielmehr umgekehrt, die Ursachen der sozialen Bewegung mußten hinfort erkannte Motive ihrer Umgestaltung werden. Indem bei dem jetzt erreichten Grade des gesellschaftlichen Bewußtseins das in bestimmten Schichten der Gesellschaft notwendig aus deren Interessen herauswachsende Bedürfnis nach Besserung ihrer Lebenslage nicht mehr als individuelles Glücksstreben allein, sondern als ein gesellschaftliches Problem empfunden wurde, mußte es zum Studium und zur Ergründung der sozialen Gesetzmäßigkeit treiben. An Stelle der pathetischen Deklamation über das Thema der Menschenrechte trat die wissenschaftliche Erforschung der Menschenschicksale. Und wie zuletzt sich die kausale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Erkenntnis erschließt, ist sie *zugleich zielbewußte Aktion zur Umgestaltung der Gesellschaft.* Denn es kommt in ihr nur zu geordnetem Bewußtsein und denkender Erfassung, was draußen auf dem Plane des geschichtlichen Lebens stürmt und drängt.

Aber wohl verstanden — und das ist nichts anderes als die Folge dieser kausalen Gesetzlichkeit —, die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens kann auch nicht eher gewonnen werden, als bis letztere selbst die Bedingungen jener gesellschaftlichen Umgestaltung hervorgebracht hat, die zu ihrer Vollendung die Erkenntnis des Menschen von diesem ganzen Prozeß erfordert. Nur weil eine weitere Entwickelung des sozialen Lebens ohne vitale Schädigung des größten Teiles der Gesellschaft kausal nicht möglich ist, nur weil die Kausalität der sozialen Gestaltungen nunmehr der bewußten Leitung als Kausalfaktor bedarf, entsteht an diesem Punkte die Erkenntnis von der Eigengesetzlichkeit, das Selbstbewußtsein des sozialen Prozesses, mit welchem von nun ab das gesellschaftliche Leben zur planmäßigen Ausgestaltung strebt*).

Damit ist eine fundamentale Umwertung des Verhältnisses der Wissenschaft zur Wirklichkeit durchgeführt und der Lebensgedanke Hegels zur siegreichen Wahrheit gebracht: die soziale Theorie schreitet nicht etwa mit eigenmächtigen Gedanken und Einfällen dem sozialen Leben voraus; es tritt überhaupt nicht die Erkenntnis der sozialen Eigengesetzlichkeit gegenüber, sondern diese Erkenntnis, die soziale Wissenschaft, wie Marx sie begründet hat, ist gar nichts anderes als die reale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens selbst, nur von innen gesehen, ins Bewußtsein gehoben und festgehalten mit den Mitteln des Denkens. In der sozialen Theorie sind wir derart nicht Beurteiler oder Konstrukteure, sondern nur gleichsam Mitwisser und interessierte Vollstrecker des geschichtlichen Prozesses der Menschheit geworden. Sie ist die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die sich selber weiß, wie es bei

*) Und dieses Auftreten der Erkenntnis an dem geeigneten Punkte ist nicht etwa eine wunderbare Erscheinung gleich einem deus ex machina, sondern das notwendige Ergebnis der Eigenart des sozialen Naturprozesses, die in dieser Bestimmtheit Marx freilich nicht kennzeichnen konnte, weil ihm die erkenntniskritische Seite seines Problems ferner lag, welche er und Engels aber doch stets der Sache nach dargelegt haben: daß nämlich alle soziale Kausalität nur innerhalb einer teleologischen Formbestimmtheit des geistigen Wesens der Menschen abläuft und daher immanent teleologisch ist, wodurch allein hier aus der Kausalität eine Entwicklung wird. — Vgl. hierzu Max Adler, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, „Neue Zeit" XXVI. S. 52 ff.

Hegel die Gesetzlichkeit des absoluten Geistes war, die sich selber klar wurde. Die soziale Theorie ist daher keine selbständige Geistesschöpfung mehr, welche die reale Bewegung nach ihren eigenen Einsichten selbstherrlich zu modeln vermöchte. Auch hier, oder besser erst hier, gilt wirklich die Hegelsche Forderung, nicht mehr Dogmen aufzustellen oder willkürliche Annahmen in die Untersuchung hineinzutragen. Es gilt einzig und allein nur, das Bewußtsein von dieser Gesetzlichkeit sich anzueignen und sich ihm völlig hinzugeben, also tatsächlich, wie Hegel dies wollte, nur die Sache selbst in sich walten zu lassen.

Und doch ist der Marxsche Standpunkt ein ganz anderer als der Hegels, so daß Marx mit Recht einmal seine Methode von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern als ihr direktes Gegenteil bezeichnen konnte. Bei Hegel handelt es sich um eine Gesetzlichkeit des Geistes, welche nur dadurch reale Bedeutung haben konnte, weil die Welt nichts anderes war als die Entfaltung des Geistes, weil also zufolge einer spiritualistischen Identität von Denken und Sein der Weltprozeß von vornherein ein Gedankenprozeß war, nur nicht in einem individuellen Subjekt, sondern in dem unpersönlichen Milieu eines objektiven Geistes. Bei Marx dagegen verwandelt sich mit der Substituierung dieser mystischen Geistesbewegung durch die empirisch bedingte Bewegung der Menschengeister die Automatik des absoluten Geistes in die Eigengesetzlichkeit des materiellen historischen Lebens selbst; die Dialektik der Vernunft wird zur Entwickelung des sozialen Prozesses, welcher Denken und Sein in einer durchaus neuen und epochemachenden Auffassung als identisch zeigt. Denn das Sein des historischen Prozesses kann nicht mehr als Sein schlechtweg wie das der übrigen Natur, sondern nur mehr als soziales Sein begriffen werden. Und dieses erweist sich seinem Wesen nach als etwas Geistiges, nämlich als dem Einzelbewußtsein bloß unbewußt auf die Gattung bezogenes Denken und Handeln. Sobald erst die Einsicht gewonnen war, daß der Einzelmensch als individuelles Wesen „in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen" ist, sobald der Mensch erst einmal „seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt" hat*), war in dem indivi-

*) Vgl. Marx, Gesammelte Schriften, I. S. 424.

duellen, aber vergesellschafteten Menschengeiste der Ort gefunden, wo jene geheimnisvolle Bindung der Menschen zu einem sozialen Ganzen erfolgt, welche der Hegelsche allgemeine Geist vermitteln sollte*). In diesem vergesellschafteten Denken und Handeln der Menschen entfaltet sich nun wirklich zugleich ihr soziales Sein, ohne jene mystische Identität, durch welche der Hegelsche Geist die Wirklichkeit produzierte. Denn anders ausgedrückt: das Sein auf dem Gebiete der geistigen Natur ist kein materieller Zustand mehr, auch keine bloß physische Kraftwirkung, sondern überhaupt gar nicht anders begrifflich zu fassen wie als geistiges Wirken, als Denken, Wollen und Handeln. Damit ist aber die metaphysische Auffassung von einer Identität des Denkens und Seins in eine ganz andersartige, positive Anschauung abgeändert, nämlich in das wissenschaftliche Denkmittel der Identität von sozialem Geschehen und denkendem, handelndem Wollen, wodurch es erst möglich wurde, die scheinbar allen starren Begriffsformen der Wissenschaft spottende Willensseite des sozialen Lebens ebenso der kausalen Gesetzmäßigkeit des Naturerkennens einzufügen wie die Vorgänge in der willenlosen Welt. Das gesellschaftliche Leben konnte nun vom Standpunkte der theoretischen Betrachtung überall als naturhaftes Sein erfaßt werden, selbst dort, wo in einzelnen mächtigen Individualitäten oder in den Kämpfen der Völker und Parteien gigantische Willensbestrebungen mächtig gegeneinanderstießen, weil es zugleich als jene besondere Art von Sein bestimmt

*) Die Erörterung des logischen Charakters, welchen der Begriff des Sozialen bei Marx dadurch erhalten hat, daß die Beziehung des Bewußtseins im Individuum auf den Nebenmenschen als Artgleiches, d. h. Bewußtseingleiches ein konstituierendes Moment des Sozialbegriffes wurde, ist in obigem Zusammenhang nicht näher ausgeführt, weil ich dies schon einmal darzulegen versuchte. Vgl. Marx-Studien, Wien 1904, I. Max Adler, Kausalität und Teleologie, XV. Cap. S. 369 ff., Separatausgabe S. 177 ff. Sie gehört aber selbstverständlich zu dem Gesamtbilde von Marx als Denker, und dies um so mehr, als es sich hier nicht etwa um eine nebensächliche Sache handelt, sondern um die Herausarbeitung des Grundbegriffes der Sozialwissenschaft in jener logischen Schärfe, an welche erst die erkenntniskritische Begründung desselben anknüpfen konnte. Einen ersten Versuch derselben (die Aufzeigung des „Transcendental-Socialen" in aller sozialen Erfahrung) enthalten die Cap. XIV. und XV. meiner vorhin erwähnten Marx-Studie.

war, welches nur als Wollen, als zielsetzende Tätigkeit ist, welches in die Erscheinung treten kann nur als zweckbewußtes Handeln.

Das soziale Sein ist demnach das Wirken von Menschen in bestimmten Verhältnissen, und nur, weil dies so ist, muß dasjenige, was sich in der wissenschaftlichen Betrachtung als ein kausalbestimmter Prozeß darstellt, zugleich für das unmittelbare Bewußtsein als ein System zu verwirklichender Ziele auftreten. Das Nicht-anders-Können der sozialen Notwendigkeit in ihrem Ablaufe erweist sich identisch mit der Auswahl und schwankenden Ueberlegung des schaffenden Bewußtseins, das diese Notwendigkeit durch seine Willenshandlungen erst setzt und in Vollzug bringt. Und deshalb wird es jetzt auch völlig begreiflich, wie das zukünftige soziale Geschehen, obgleich es als Naturprozeß in seinem ganzen Verlaufe bereits unverrückbar vorher bestimmt ist, dennoch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit von den Menschen in jedem einzelnen Teile seiner Erscheinungen als ein erst zu Wollendes aufgefaßt werden muß, weil es als ein Objekt zu verwirklichender oder zu verhütender Bestrebungen, als Kampf und Forderung, als Erfüllung oder Vereitelung von Zielen und Absichten erlebt werden muß. Dasselbe Sein, das mit seinem in die Zukunft fallenden Teil sich der wissenschaftlichen Erforschung in seiner kausalgesetzlichen Notwendigkeit erschließt, muß sich für das unmittelbare Bewußtsein, welches diese Zukunft selber vor sich hat, als Aufgabe darstellen; d. h. die Theorie wird durch die innere Einheit mit ihrem Gegenstande, wonach sie nur das auf einen Gedankenausdruck gebrachte soziale Sein selbst ist, zur sozialen Zielsetzung: die soziale Wissenschaft schlägt in soziale Politik um und kehrt so wieder zum Realausdruck des sozialen Seins zurück. Nicht die Ziele sind zuerst aufgestellt und die Theorie wird nach ihnen geformt, sondern die Gesetzlichkeit des Geschehens führt selbst notwendig eine solche Gestaltung der Dinge herbei, die, weil sie nur durch das Wollen von Menschen verwirklicht werden kann, in deren Bewußtsein als ihr Ziel und Wunsch auftreten muß. Dieser Gedanke ist es, den die berühmte Stelle im „Kommunistischen Manifest" so prägnant zum Ausdruck bringt: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem

Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind, sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung." Vielleicht trägt es dazu bei, die gar nicht scharf genug herauszuarbeitende Neuartigkeit dieser kritischen Auffassung des Verhältnisses von sozialer Wissenschaft zu historischer Wirklichkeit deutlicher zu machen, wenn wir mit Bezug auf ein Wort von Marx sagen: das Bewußtwerden der Bewegung des Geistes bei Hegel durch die Philosophie kam post festum und konnte nichts anderes mehr tun, als die ganze Gesetzlichkeit des ihm vorangegangenen Prozesses sich zu Gemüte zu führen. Die Bewußtwerdung des geschichtlichen Prozesses bei Marx durch die Wissenschaft ist dagegen eine fortwährende Einfühlung in den gegenwärtigen gesetzmäßigen Mechanismus selbst. Sie ist nicht mehr post festum, sondern sie richtet erst das große Fest der Menschheit durch die geistige Illuminierung der sozialen Gesetzmäßigkeit, durch die Beseelung des Mechanismus an, der zwar schon bisher ein lebendiger war, aber nur wie ja auch ein Organismus im Stadium der Bewußtlosigkeit lebt*).

In dieser Identität von Sein und Denken im Sinne eines Seins, das nur als denkendes Wollen existiert, und eines Denkens, das nur als bewußte Form einer realen Kausalgesetzlichkeit verstanden werden kann, liegt nun jene neue geistige Weltschöpfung, die aus dem Denken von Marx hervorgegangen ist und noch lange nicht ihren ganzen Reichtum an neuen Lösungsmöglichkeiten für das große Rätsel unseres Daseins entwickelt hat: die Schöpfung der Welt als sozialer Natur. Denn erst von da ab tritt neben die Naturerfahrung, neben das bloße Naturgeschehen das Handeln von Menschen, das geistig-soziale Geschehen als ein Faktor, der trotz seiner immanenten Zielstrebigkeit doch in gleicher begrifflichen Schärfe der Kausalbeziehung eingeordnet werden kann wie der Naturfaktor, womit bei schärfster Wahrung der Eigenart ihres Geschehens eine Sozialwissenschaft

*) Die Eigengesetzlichkeit des sozialen Prozesses wird von Marx und Engels wiederholt seine Dialektik genannt. Inwiefern in dieser Bezeichnung zwei Bedeutungen zusammenfließen, eine inhaltliche und eine methodologische, sowie über das Wesen der Dialektik bei Marx und ihren Zusammenhang mit dem gleichnamigen Begriff Hegels sei auf meinen im Anhang abgedruckten Aufsatz „Marx und die Dialektik" verwiesen.

[illegible] wie jener der Natur-
[illegible]. Die Zwecksetzung erscheint jetzt
[illegible] in der auf einer beson-
deren Stufe des Seins das sich durch den zweckmäßiges
[illegible] als logisches Sein [illegible]. Die Kau-
[illegible]. Sie muß die Welt als Tat, das
[illegible] Leben und Treiben in seiner ganzen [illegible]
[illegible], ohne zum Schein einer Willensfrei-
heit begraben oder zu einer [illegible] des Selbstbewußtseins
abgeklärt zu werden; sie wird nur als die **andere Seite**
der kausalen Notwendigkeit aufgezeigt, die mit ihrer Ge-
schehensseite der denkenden Betrachtung, mit ihrer Willens-
seite dem unmittelbaren Erlebnis **zugleich** angehört.

Und in diesem seit Spinoza immer mehr zur Ausbildung ringenden Denktypus, den Marx nach dem gewaltigen Anstoß Hegels zuerst mit einer seltenen Kraft geschichtlicher Anschauung gegenüber dem gesamten Gebiet des sozialen Lebens zur Geltung brachte, löst sich nun wirklich das Grundproblem der sozialen Theorie, das immer noch auch den modernen Forschern zu schaffen macht und sie in die Irre führt: das Verhältnis der persönlichen Freiheit zur geschichtlichen Notwendigkeit. Wieso Willensbetätigung und Kausalbestimmtheit zusammenbestehen können, wieso etwas als Forderung der politischen Aktion aufgestellt werden kann und doch gleichzeitig naturnotwendig sein soll, wieso also z. B. und vor allem der Sieg des Sozialismus durch den Kampf der Proletarier aller Länder erst herbeigeführt werden muß und doch gleichzeitig als notwendiges Resultat der ökonomischen Entwickelung erkannt wird, dies alles stellt nicht länger mehr einen Widerspruch dar. Es ist wirklich so, wie Marx sagt, alle diese Mysterien lösen sich im Begriffe der menschlichen Praxis. Es ist kein Mysterium mehr, daß der Sozialismus siegen muß, wenn die ökonomischen Verhältnisse die sachlichen Bedingungen der sozialistischen Bestrebungen notwendig in eben derjenigen Klasse erzeugen, welche zugleich durch ihr Interesse dazu getrieben wird, die Abschaffung der bestehenden Zustände zu wollen. Erscheint dann in der Theorie die soziale Umgestaltung als kausale Notwendigkeit, so ist es immer noch dasselbe, was in der geschichtlichen Wirklichkeit den Menschen als Forderung zum Bewußtsein gelangt.

Wie sehr mit diesem Standpunkt eine wirklich neue Auffassung der sozialen Welt vollzogen war, läßt sich erst ganz

ermessen, wenn man die Konsequenzen übersieht, welche aus diesem neuartigen Typus des Marxschen Denkens sofort über dessen theoretischen Charakter hinausstrebten und unmittelbar die praktische Stellungnahme zu den sozialen Phänomenen umgestalteten. Diese geänderte, praktische Stellungnahme, die eine völlig revolutionierte Auffassung von dem Wesen der Politik hervorrief, liegt so sehr in der Konsequenz des marxistischen Standpunktes, daß gerade dies den unterscheidenden Charakter des modernen Sozialismus ausmacht, um dessen Willen er sich von allen früheren Formen sozialistischer Bewegungen als den *wissenschaftlichen Sozialismus* bezeichnet.



V. Wissenschaftlicher und utopischer Sozialismus.

Wenn wir heute nach der großen kritischen Arbeit von Marx und Engels den Unterschied des wissenschaftlichen und utopistischen Sozialismus so geläufig ziehen, wo noch dazu die verschiedenen Richtungen des letzteren schon längst der Geschichte angehören, so muß es uns mit Staunen und Bewunderung erfüllen, daß Marx inmitten der vollen Lebendigkeit dieser utopistischen Richtungen eine ebensolche Unterscheidung mit so großer Sicherheit machen konnte; besonders wenn man bedenkt, daß dem utopistischen Sozialismus zu Marx' Zeit eine viel größere politische Aktualität zukam, als der noch gar nicht vorhandenen zielbewußten proletarischen Klassenbewegung, an die er dachte. Wenn Karl Marx nun trotzdem seine Richtung als die theoretisch gegründete von jener anderen als einer bloßen Utopie abtrennte, so bekräftigt dies nur, was wir von der Neuheit des Marxschen Denktypus sagten, indem sich hier zeigt, daß diese Neuheit und Eigenart sich bereits dem Bewußtsein von Marx selbst mit aller Deutlichkeit aufgedrängt hatte. Auch hier fehlt nicht, wie bei jeder großen bahnbrechenden Leistung geistiger Arbeit, die ohne alle Ueberhebung doch stolze Selbstgewißheit, das echte Kopernikusgefühl, eine Einsicht von umwälzender Bedeutung gefunden zu haben. Seit der Arbeit über das „Elend der Philosophie", in welcher Marx „über die Grundzüge seiner neuen historischen und ökonomischen Anschauungsweise mit sich ins reine gekommen war" (Engels), finden wir nun fast in jeder Schrift eine Charakteristik des neuen Standpunktes in Form einer Kritik des bisherigen Verhaltens gegenüber der sozialen Gesetzmäßigkeit, das als utopisch abgelehnt wird, statt des einzig richtigen, welches sich auf die Erkennt-

nis dieser Gesetzmäßigkeit stützt, aber nicht mehr ihr Herr, sondern bloß ihr — allerdings intelligenter — Diener sein will. Da ist es denn interessant, zu sehen, wie die Charakteristik dieser beiden Richtungen des Sozialismus sich durchwegs wie eine Umschreibung der vorhin dargelegten Einsichten in das Wesen der Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses und seines Verhältnisses zum bewußten Handeln der Menschen liest; überall steuert die Kritik scharf auf den Unterschied zu, welcher der Stellung der Wissenschaft in der utopistischen und in der neuen Anschauung zukommt. So lesen wir im „Elend der Philosophie" (1846/47), daß, solange das Proletariat noch unentwickelt war und im Schoße der Bourgeoisie die materiellen Bedingungen zu seiner Befreiung noch nicht gegeben waren, die Theoretiker des Proletariates Utopisten waren, die „Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen". Aber „solange sie die Wissenschaft *suchen* und nur Systeme machen, solange sie am Beginne des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird. Von diesem Augenblicke an wird die Wissenschaft *bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung*, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein". Die Theoretiker brauchen nicht länger mehr „die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, *und sich zum Organ desselben zu machen*". (S. 109.) Im „Kommunistischen Manifest" werden wir darauf aufmerksam gemacht, wie die Systeme St. Simons, Fouriers und Owens einer noch unentwickelten Phase des Klassenkampfes entsprechen. Da diese Denker die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats noch nicht vorfinden, „*suchen* sie nach einer Sozialwissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen. An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne". (S. 30.) Ganz ähnlich heißt es in der Broschüre über „Die Klassen-

Hegel die Gesetzlichkeit des absoluten Geistes war, die sich selber klar wurde. Die soziale Theorie ist daher keine selbständige Geistesschöpfung mehr, welche die reale Bewegung nach ihren eigenen Einsichten selbstherrlich zu modeln vermöchte. Auch hier, oder besser erst hier, gilt wirklich die Hegelsche Forderung, nicht mehr Dogmen aufzustellen oder willkürliche Annahmen in die Untersuchung hineinzutragen. Es gilt einzig und allein nur, das Bewußtsein von dieser Gesetzlichkeit sich anzueignen und sich ihm völlig hinzugeben, also tatsächlich, wie Hegel dies wollte, nur die Sache selbst in sich walten zu lassen.

Und doch ist der Marxsche Standpunkt ein ganz anderer als der Hegels, so daß Marx mit Recht einmal seine Methode von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern als ihr direktes Gegenteil bezeichnen konnte. Bei Hegel handelt es sich um eine Gesetzlichkeit des Geistes, welche nur dadurch reale Bedeutung haben konnte, weil die Welt nichts anderes war als die Entfaltung des Geistes, weil also zufolge einer spiritualistischen Identität von Denken und Sein der Weltprozeß von vornherein ein Gedankenprozeß war, nur nicht in einem individuellen Subjekt, sondern in dem unpersönlichen Milieu eines objektiven Geistes. Bei Marx dagegen verwandelt sich mit der Substituierung dieser mystischen Geistesbewegung durch die empirisch bedingte Bewegung der Menschengeister die Automatik des absoluten Geistes in die Eigengesetzlichkeit des materiellen historischen Lebens selbst; die Dialektik der Vernunft wird zur Entwickelung des sozialen Prozesses, welcher Denken und Sein in einer durchaus neuen und epochemachenden Auffassung als identisch zeigt. Denn das Sein des historischen Prozesses kann nicht mehr als Sein schlechtweg wie das der übrigen Natur, sondern nur mehr als soziales Sein begriffen werden. Und dieses erweist sich seinem Wesen nach als etwas Geistiges, nämlich als dem Einzelbewußtsein bloß unbewußt auf die Gattung bezogenes Denken und Handeln. Sobald erst die Einsicht gewonnen war, daß der Einzelmensch als individuelles Wesen „in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen" ist, sobald der Mensch erst einmal „seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt" hat*), war in dem indivi-

*) Vgl. Marx, Gesammelte Schriften, I. S. 424.

duellen, aber vergesellschafteten Menschengeiste der Ort gefunden, wo jene geheimnisvolle Bindung der Menschen zu einem sozialen Ganzen erfolgt, welche der Hegelsche allgemeine Geist vermitteln sollte*). In diesem vergesellschafteten Denken und Handeln der Menschen entfaltet sich nun wirklich zugleich ihr soziales Sein, ohne jene mystische Identität, durch welche der Hegelsche Geist die Wirklichkeit produzierte. Denn anders ausgedrückt: das Sein auf dem Gebiete der geistigen Natur ist kein materieller Zustand mehr, auch keine bloß physische Kraftwirkung, sondern überhaupt gar nicht anders begrifflich zu fassen wie als geistiges Wirken, als Denken, Wollen und Handeln. Damit ist aber die metaphysische Auffassung von einer Identität des Denkens und Seins in eine ganz andersartige, positive Anschauung abgeändert, nämlich in das wissenschaftliche Denkmittel der Identität von sozialem Geschehen und denkendem, handelndem Wollen, wodurch es erst möglich wurde, die scheinbar allen starren Begriffsformen der Wissenschaft spottende Willensseite des sozialen Lebens ebenso der kausalen Gesetzmäßigkeit des Naturerkennens einzufügen wie die Vorgänge in der willenlosen Welt. Das gesellschaftliche Leben konnte nun vom Standpunkte der theoretischen Betrachtung überall als naturhaftes Sein erfaßt werden, selbst dort, wo in einzelnen mächtigen Individualitäten oder in den Kämpfen der Völker und Parteien gigantische Willensbestrebungen mächtig gegeneinanderstießen, weil es zugleich als jene besondere Art von Sein bestimmt

---

*) Die Erörterung des logischen Charakters, welchen der Begriff des Sozialen bei Marx dadurch erhalten hat, daß die Beziehung des Bewußtseins im Individuum auf den Nebenmenschen als Artgleiches, d. h. Bewußtseingleiches ein konstituierendes Moment des Sozialbegriffes wurde, ist in obigem Zusammenhang nicht näher ausgeführt, weil ich dies schon einmal darzulegen versuchte. Vgl. Marx-Studien, Wien 1904, I. Max Adler, Kausalität und Teleologie, XV. Cap. S. 369 ff., Separatausgabe S. 177 ff. Sie gehört aber selbstverständlich zu dem Gesamtbilde von Marx als Denker, und dies um so mehr, als es sich hier nicht etwa um eine nebensächliche Sache handelt, sondern um die Herausarbeitung des Grundbegriffes der Sozialwissenschaft in jener logischen Schärfe, an welche erst die erkenntniskritische Begründung desselben anknüpfen konnte. Einen ersten Versuch derselben (die Aufzeigung des „Transcendental-Socialen" in aller sozialen Erfahrung) enthalten die Cap. XIV. und XV. meiner vorhin erwähnten Marx-Studie.

war, welches nur als Wollen, als zielsetzende Tätigkeit ist, welches in die Erscheinung treten kann nur als zweckbewußtes Handeln.

Das soziale Sein ist demnach das Wirken von Menschen in bestimmten Verhältnissen, und nur, weil dies so ist, muß dasjenige, was sich in der wissenschaftlichen Betrachtung als ein kausalbestimmter Prozeß darstellt, zugleich für das unmittelbare Bewußtsein als ein System zu verwirklichender Ziele auftreten. Das Nicht-anders-Können der sozialen Notwendigkeit in ihrem Ablaufe erweist sich identisch mit der Auswahl und schwankenden Ueberlegung des schaffenden Bewußtseins, das diese Notwendigkeit durch seine Willenshandlungen erst setzt und in Vollzug bringt. Und deshalb wird es jetzt auch völlig begreiflich, wie das zukünftige soziale Geschehen, obgleich es als Naturprozeß in seinem ganzen Verlaufe bereits unverrückbar vorher bestimmt ist, dennoch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit von den Menschen in jedem einzelnen Teile seiner Erscheinungen als ein erst zu Wollendes aufgefaßt werden muß, weil es als ein Objekt zu verwirklichender oder zu verhütender Bestrebungen, als Kampf und Forderung, als Erfüllung oder Vereitelung von Zielen und Absichten erlebt werden muß. Dasselbe Sein, das mit seinem in die Zukunft fallenden Teil sich der wissenschaftlichen Erforschung in seiner kausalgesetzlichen Notwendigkeit erschließt, muß sich für das unmittelbare Bewußtsein, welches diese Zukunft selber vor sich hat, als Aufgabe darstellen; d. h. die Theorie wird durch die innere Einheit mit ihrem Gegenstande, wonach sie nur das auf einen Gedankenausdruck gebrachte soziale Sein selbst ist, zur sozialen Zielsetzung: die soziale Wissenschaft schlägt in soziale Politik um und kehrt so wieder zum Realausdruck des sozialen Seins zurück. Nicht die Ziele sind zuerst aufgestellt und die Theorie wird nach ihnen geformt, sondern die Gesetzlichkeit des Geschehens führt selbst notwendig eine solche Gestaltung der Dinge herbei, die, weil sie nur durch das Wollen von Menschen verwirklicht werden kann, in deren Bewußtsein als ihr Ziel und Wunsch auftreten muß. Dieser Gedanke ist es, den die berühmte Stelle im „Kommunistischen Manifest" so prägnant zum Ausdruck bringt: „Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem

Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind, sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung." Vielleicht trägt es dazu bei, die gar nicht scharf genug herauszuarbeitende Neuartigkeit dieser kritischen Auffassung des Verhältnisses von sozialer Wissenschaft zu historischer Wirklichkeit deutlicher zu machen, wenn wir mit Bezug auf ein Wort von Marx sagen: das Bewußtwerden der Bewegung des Geistes bei Hegel durch die Philosophie kam post festum und konnte nichts anderes mehr tun, als die ganze Gesetzlichkeit des ihm vorangegangenen Prozesses sich zu Gemüte zu führen. Die Bewußtwerdung des geschichtlichen Prozesses bei Marx durch die Wissenschaft ist dagegen eine fortwährende Einfühlung in den gegenwärtigen gesetzmäßigen Mechanismus selbst. Sie ist nicht mehr post festum, sondern sie richtet erst das große Fest der Menschheit durch die geistige Illuminierung der sozialen Gesetzmäßigkeit, durch die Beseelung des Mechanismus an, der zwar schon bisher ein lebendiger war, aber nur wie ja auch ein Organismus im Stadium der Bewußtlosigkeit lebt*).

In dieser Identität von Sein und Denken im Sinne eines Seins, das nur als denkendes Wollen existiert, und eines Denkens, das nur als bewußte Form einer realen Kausalgesetzlichkeit verstanden werden kann, liegt nun jene neue geistige Weltschöpfung, die aus dem Denken von Marx hervorgegangen ist und noch lange nicht ihren ganzen Reichtum an neuen Lösungsmöglichkeiten für das große Rätsel unseres Daseins entwickelt hat: die Schöpfung der Welt als sozialer Natur. Denn erst von da ab tritt neben die Naturerfahrung, neben das bloße Naturgeschehen das Handeln von Menschen, das geistig-soziale Geschehen als ein Faktor, der trotz seiner immanenten Zielstrebigkeit doch in gleicher begrifflichen Schärfe der Kausalbeziehung eingeordnet werden kann wie der Naturfaktor, womit bei schärfster Wahrung der Eigenart ihres Geschehens eine Sozialwissenschaft

*) Die Eigengesetzlichkeit des sozialen Prozesses wird von Marx und Engels wiederholt seine Dialektik genannt. Inwiefern in dieser Bezeichnung zwei Bedeutungen zusammenfließen, eine inhaltliche und eine methodologische, sowie über das Wesen der Dialektik bei Marx und ihren Zusammenhang mit dem gleichnamigen Begriff Hegels sei auf meinen im Anhang abgedruckten Aufsatz „Marx und die Dialektik" verwiesen.

von gleich legitimen Habitus wie jener der Naturwissenschaft möglich wurde. Die Zwecksetzung erscheint jetzt nur als die Erlebnisform, in der auf einem besonderen Gebiete des Seins, das sich durch sein gattungsmäßiges Bewußtsein als soziales Sein charakterisiert, die Kausalität überhaupt abläuft. So wird die Welt als Tat, das menschliche Leben und Treiben in seiner ganzen kraftvollen Lebendigkeit aufgefaßt, ohne zum Schein einer Willensfreiheit degradiert oder zu einer Illusion des Selbstbewußtseins abgeblaßt zu werden; sie wird nur als die andere Seite der kausalen Notwendigkeit aufgezeigt, die mit ihrer Geschehensseite der denkenden Betrachtung, mit ihrer Willensseite dem unmittelbaren Erlebnis zugleich angehört.

Und in diesem seit Spinoza immer mehr zur Ausbildung ringenden Denktypus, den Marx nach dem gewaltigen Anstoß Hegels zuerst mit einer seltenen Kraft geschichtlicher Anschauung gegenüber dem gesamten Gebiet des sozialen Lebens zur Geltung brachte, löst sich nun wirklich das Grundproblem der sozialen Theorie, das immer noch auch den modernen Forschern zu schaffen macht und sie in die Irre führt: das Verhältnis der persönlichen Freiheit zur geschichtlichen Notwendigkeit. Wieso Willensbetätigung und Kausalbestimmtheit zusammenbestehen können, wieso etwas als Forderung der politischen Aktion aufgestellt werden kann und doch gleichzeitig naturnotwendig sein soll, wieso also z. B. und vor allem der Sieg des Sozialismus durch den Kampf der Proletarier aller Länder erst herbeigeführt werden muß und doch gleichzeitig als notwendiges Resultat der ökonomischen Entwickelung erkannt wird, dies alles stellt nicht länger mehr einen Widerspruch dar. Es ist wirklich so, wie Marx sagt, alle diese Mysterien lösen sich im Begriffe der menschlichen Praxis. Es ist kein Mysterium mehr, daß der Sozialismus siegen muß, wenn die ökonomischen Verhältnisse die sachlichen Bedingungen der sozialistischen Bestrebungen notwendig in eben derjenigen Klasse erzeugen, welche zugleich durch ihr Interesse dazu getrieben wird, die Abschaffung der bestehenden Zustände zu wollen. Erscheint dann in der Theorie die soziale Umgestaltung als kausale Notwendigkeit, so ist es immer noch dasselbe, was in der geschichtlichen Wirklichkeit den Menschen als Forderung zum Bewußtsein gelangt.

Wie sehr mit diesem Standpunkt eine wirklich neue Auffassung der sozialen Welt vollzogen war, läßt sich erst ganz

ermessen, wenn man die Konsequenzen übersieht, welche aus diesem neuartigen Typus des Marxschen Denkens sofort über dessen theoretischen Charakter hinausstrebten und unmittelbar die praktische Stellungnahme zu den sozialen Phänomenen umgestalteten. Diese geänderte, praktische Stellungnahme, die eine völlig revolutionierte Auffassung von dem Wesen der Politik hervorrief, liegt so sehr in der Konsequenz des marxistischen Standpunktes, daß gerade dies den unterscheidenden Charakter des modernen Sozialismus ausmacht, um dessen Willen er sich von allen früheren Formen sozialistischer Bewegungen als den wissenschaftlichen Sozialismus bezeichnet.



V. Wissenschaftlicher und utopischer Sozialismus.

Wenn wir heute nach der großen kritischen Arbeit von Marx und Engels den Unterschied des wissenschaftlichen und utopistischen Sozialismus so geläufig ziehen, wo noch dazu die verschiedenen Richtungen des letzteren schon längst der Geschichte angehören, so muß es uns mit Staunen und Bewunderung erfüllen, daß Marx inmitten der vollen Lebendigkeit dieser utopistischen Richtungen eine ebensolche Unterscheidung mit so großer Sicherheit machen konnte; besonders wenn man bedenkt, daß dem utopistischen Sozialismus zu Marx' Zeit eine viel größere politische Aktualität zukam, als der noch gar nicht vorhandenen zielbewußten proletarischen Klassenbewegung, an die er dachte. Wenn Karl Marx nun trotzdem seine Richtung als die theoretisch gegründete von jener anderen als einer bloßen Utopie abtrennte, so bekräftigt dies nur, was wir von der Neuheit des Marxschen Denktypus sagten, indem sich hier zeigt, daß diese Neuheit und Eigenart sich bereits dem Bewußtsein von Marx selbst mit aller Deutlichkeit aufgedrängt hatte. Auch hier fehlt nicht, wie bei jeder großen bahnbrechenden Leistung geistiger Arbeit, die ohne alle Ueberhebung doch stolze Selbstgewißheit, das echte Kopernikusgefühl, eine Einsicht von umwälzender Bedeutung gefunden zu haben. Seit der Arbeit über das „Elend der Philosophie", in welcher Marx „über die Grundzüge seiner neuen historischen und ökonomischen Anschauungsweise mit sich ins reine gekommen war" (Engels), finden wir nun fast in jeder Schrift eine Charakteristik des neuen Standpunktes in Form einer Kritik des bisherigen Verhaltens gegenüber der sozialen Gesetzmäßigkeit, das als utopisch abgelehnt wird, statt des einzig richtigen, welches sich auf die Erkennt-

nis dieser Gesetzmäßigkeit stützt, aber nicht mehr ihr Herr, sondern bloß ihr — allerdings intelligenter — Diener sein will. Da ist es denn interessant, zu sehen, wie die Charakteristik dieser beiden Richtungen des Sozialismus sich durchwegs wie eine Umschreibung der vorhin dargelegten Einsichten in das Wesen der Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses und seines Verhältnisses zum bewußten Handeln der Menschen liest; überall steuert die Kritik scharf auf den Unterschied zu, welcher der Stellung der Wissenschaft in der utopistischen und in der neuen Anschauung zukommt. So lesen wir im „Elend der Philosophie" (1846/47), daß, solange das Proletariat noch unentwickelt war und im Schoße der Bourgeoisie die materiellen Bedingungen zu seiner Befreiung noch nicht gegeben waren, die Theoretiker des Proletariates Utopisten waren, die „Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen". Aber „solange sie die Wissenschaft *suchen* und nur Systeme machen, solange sie am Beginne des Kampfes sind, sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird. Von diesem Augenblicke an wird die Wissenschaft *bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung*, und sie hat aufgehört, doktrinär zu sein". Die Theoretiker brauchen nicht länger mehr „die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt, *und sich zum Organ desselben zu machen*". (S. 109.) Im „Kommunistischen Manifest" werden wir darauf aufmerksam gemacht, wie die Systeme St. Simons, Fouriers und Owens einer noch unentwickelten Phase des Klassenkampfes entsprechen. Da diese Denker die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats noch nicht vorfinden, „*suchen* sie nach einer Sozialwissenschaft, nach sozialen Gesetzen, um diese Bedingungen zu schaffen. An die Stelle der gesellschaftlichen Tätigkeit muß ihre persönlich erfinderische Tätigkeit treten, an die Stelle der geschichtlichen Bedingungen der Befreiung phantastische, an die Stelle der allmählich vor sich gehenden Organisation des Proletariats zur Klasse eine eigens ausgeheckte Organisation der Gesellschaft. Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne". (S. 30.) Ganz ähnlich heißt es in der Broschüre über „Die Klassen-

kämpfe in Frankreich", daß der Utopismus oder doktrinäre Sozialismus an Stelle der gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktion der geschichtlichen Bewegung die Hirntätigkeit des einzelnen Pedanten setzt. Der kommende geschichtliche Prozeß erscheint so nur als Anwendung von Systemen, welche die Denker der Gesellschaft aussinnen. Auf diese Weise wird das Proletariat schließlich, wie Marx in der Schrift über den „Achtzehnten Brumaire" darlegt, in doktrinäre Experimente gedrängt, „also in eine Bewegung, worin es darauf verzichtet, die alte Welt mit ihren eigenen großen Gesamtmitteln umzuwälzen, vielmehr hinter dem Rücken der Gesellschaft, auf Privatweise, innerhalb seiner beschränkten Existenzbedingungen, seine Erlösung zu vollbringen sucht, also notwendig scheitert". (14—15.)

Dem gegenüber bezeichnet Marx in seiner Streitschrift gegen Vogt, rückblickend auf diese ganze Zeit, in der seine eigenen Anschauungen sich bildeten, den Hauptgedanken des „Kommunistischen Manifests" dahin, daß es in einer Kritik der Gesellschaft und der zeitgenössischen Theorie darlegen sollte, „wie es sich nicht um Durchführung irgendeines utopistischen Systems handle, sondern um selbstbewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vor sich gehenden Umwälzungsprozesse der Gesellschaft". (S. 35.) Und an einer anderen Stelle dieser Schrift bemerkt er: „Ich habe in dem direkt für die Arbeiter bestimmten Manifeste alle Systeme verworfen und an ihre Stelle die kritische Einsicht in die Bewegungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der wirklichen gesellschaftlichen Bewegung gesetzt." (S. 42.) Noch in dem Briefe über Proudhon aus dem Jahre 1865, nachdem bereits die Gedankenarbeit des „Kapital" der Vollendung nahe war, betont er immer wieder denselben Grundgedanken unverändert, der ihn seit 20 Jahren sicher leitete, nur in einer noch schärferen Ausprägung, wenn er sagt, die Utopisten hätten „auf eine sogenannte „Wissenschaft" Jagd gemacht, wodurch eine Formel für die Lösung der „sozialen Frage" a priori herausspintisiert werden soll, statt die Wissenschaft aus der kritischen Erkenntnis der geschichtlichen Bewegung zu schöpfen, einer Bewegung, die selbst die materiellen Bedingungen der Emanzipation produziert". (S. XXVIII.) Und so konnte schließlich die „Internationale", diese erste völkerumfassende Organisa-

tion des Proletariates zu einer nicht bloß klassen-, sondern auch zielbewußten Organisation, in der Adresse über den „Bürgerkrieg in Frankreich" es wie einen Grundsatz der proletarischen Politik aussprechen: „Die Arbeiterklasse hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben." (S. 50.) Dabei beseitigt es zugleich für den denkenden Kopf jede Gefahr eines Mißverständnisses und läßt vielmehr den entscheidenden Gedanken von der Identität des sozialen Seins mit dem denkenden Wollen nur unverkennbar hervortreten, wenn die Adresse hinzufügt, daß die Arbeiterklasse gleichwohl weiß, wie ihre ökonomisch notwendige Befreiung „lange Kämpfe, eine ganze Reihe geschichtlicher Prozesse durchzumachen hat, durch welche die Menschen wie die Umstände gänzlich umgewandelt werden". Denn zur Umwandlung der Menschen gehört das Auftauchen jener auf Umgestaltung der Gesellschaft gerichteten Bestrebungen selbst, die für das wollende Bewußtsein Ideale werden müssen, während sie für das erkennende nur Vollziehung von Notwendigkeiten des Geschehens sind, gehört schließlich auch das Erwachsen dieser Erkenntnis selbst, d. i. der Wissenschaft von den Umständen, welche die geistige Verfassung der Menschen wandeln: so daß mit diesem Satze die Sozialwissenschaft, welche den Emanzipationskampf des Proletariates leitet, zugleich nur als das notwendige Produkt dieses Emanzipationskampfes selbst gekennzeichnet ist.

Es ist also gar nicht zu verkennen, wie die Abhebung seiner eigenen Grundanschauung vom utopischen Sozialismus für Marx ganz und gar nur durch jenes Denkelement möglich wurde, in welchem die Theorie nicht anders denn als unmittelbar gewußte geschichtliche Notwendigkeit zur Erfassung kam, als zum Selbstbewußtsein gewordene Gesetzmäßigkeit, als erlebte und verstandene Kausalität. Man hat dies noch keineswegs sich genug klargemacht und läuft daher Gefahr, den von Marx so lebendig gefühlten und begrifflich scharf herausgearbeiteten Unterschied seines Sozialismus zu jedem Utopismus wieder zu verwischen. Denn nicht das trennt den modernen Sozialismus vom Utopismus, was man gewöhnlich als das unterscheidende Merkmal hervorhebt, daß nämlich seine politische Aktion, also seine soziale

Praxis, von wissenschaftlicher Erkenntnis geleitet wird; denn auch die Utopisten wollten die Welt durch die Wissenschaft umändern, *und das gerade war ihre Utopie.* Sondern daß diese theoretische Leitung der sozialen Praxis nur die Systematisierung der im sozialen Entwickelungsprozesse selbst vorhandenen Tendenzen ist, *daß diese Wissenschaft, welche den modernen Sozialismus durchleuchtet, nichts anderes ist als die reale Massenbewegung selbst, nur auf einen begrifflichen Ausdruck gebracht, das macht den wesentlichen Unterschied aus.* Die Wissenschaft des Utopismus war das System der vernünftigen Willensbestrebungen einzelner großer Geister, die Wissenschaft des modernen Sozialismus dagegen ist gar nichts anderes als das bloß im Denken entfaltete System der sozialen Wollungen selbst.

Hat man sich erst einmal das volle Verständnis dieser Grundanschauung des Marxismus zu eigen gemacht, dann wird auch der so oft erhobene Vorwurf, Marx habe eine seelenlose Mechanik des sozialen Geschehens gelehrt, sich als das entpuppen, was er ist: als absolutes Unvermögen, das Wesen einer sozialen *Theorie* in ihrem Verhältnis zur sozialen Wirklichkeit zu erfassen. So wie in der wissenschaftlichen Begriffsbildung überhaupt die Wirklichkeit nicht in ihrer ausdrucksvollen Unmittelbarkeit zur Erfassung gelangt, sondern gleichsam entfärbt und in die unnatürliche Form logischer Abstraktionen gepreßt, so kann auch die Willenswirklichkeit nicht mehr in dieser lebendigen Eigenschaft zur Aufnahme kommen, sondern nur mehr als eine Art des Geschehens überhaupt. Vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge verwandelt sich daher unweigerlich der ganze Zug menschlicher Wollungen in eine unzerreißbare Kette von Ursachen und Wirkungen, bei denen es sich gar nicht mehr darum handelt, was der einzelne will, sondern was er wollen muß. Es ist gar nicht das Wollen *als Wollen,* was jetzt in Betracht kommt, sondern *als ein Vorgang der geistigen Natur,* von dem der Betrachter bloß aus eigener Erfahrung nebenbei weiß, daß er in dem Objekt, an dem er vorkommt, zugleich als Wille, Plan und Zweck lebendig ist. Aber daß der einzelne das, was er muß, eben deshalb auch seinerzeit wollen wird, ist nun keine Frage mehr, die theoretisch interessiert; denn nur das

wünschen wir jetzt zu wissen, was er seinerzeit wird wollen müssen, also was geschehen wird, — selbstverständlich, daß es dann nur als Zweck, als beabsichtigte Folge menschlicher Handlungen und Ziele geschehen kann. So schrieb Marx schon in der „Heiligen Familie“: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet*).“

Gewiß also lehrt der Marxismus eine strenge geschichtliche Notwendigkeit, ja noch mehr: nur Inkonsequenz oder Unverständnis vermöchte es in Abrede zu stellen, daß diese Notwendigkeit vom Standpunkte einer theoretischen Betrachtung aus auch absolut vorher bestimmt und unausweichlich ist. Will man dies einen Mechanismus nennen, dann besteht der Marxismus auf einem solchen, der jedoch freilich recht eigenartig ist, da wir sehen, daß er nur durch das zielbewußte Handeln von Menschen abläuft. Hat es aber einen Sinn, ein Wort, welches gerade einen bewußtlosen, rein mechanisch abschnurrenden Prozeß bezeichnen soll, auf die geschichtliche soziale Notwendigkeit anzuwenden, die nur durch Bewußtsein möglich ist? Nur in einer einzigen Hinsicht könnte es nützlich sein, an den Begriff eines Mechanismus hier zu denken, um damit die Vorstellung von der absoluten Unverbrüchlichkeit der Kausalität des sozialen Geschehens auch in bezug auf den noch zukünftigen Teil desselben wenigstens nahegelegt zu finden. Und dies scheint gegenüber einer pseudokritischen Anschauung vielleicht nötig, die besonders auf revisionistischer Seite in den letzten Jahren viel Verwirrung angerichtet hat, indem aus der Tatsache, daß die soziale Gesetzmäßigkeit sich mit ihrem in die Zukunft reichenden Teile zunächst als ein System von Willensbestrebungen und zu bewertenden Zwecken darstellt, gefolgert wurde, es bestehe hierfür nicht dieselbe zwingende Naturnotwendigkeit wie für alles übrige künftige Naturgeschehen. Wir aber wissen jetzt, daß die Zielsetzung sowie Beurteilung

*) Gesammelte Schriften, II. 133.

sozialer Vorgänge nach Werten und Zwecken an keinem Punkte die Naturnotwendigkeit des Geschehens durchbrechen, weil wir mit dem, was nach unserer Auffassung und Wertung erst werden soll, zugleich Ursachen sind, nur daß wir als lebendige Ursachen an jener Wirkung arbeiten, die einer in alle Geheimnisse des Kausalgeschehens einblickenden Allwissenheit als vorauszuberechnender Effekt sich genau ergeben müßte. Jetzt wird man daher auch den Satz erst vollauf begreifen können, daß die Arbeiterschaft keine Ideale zu verwirklichen habe. Er ist nicht etwa eine Bestätigung des dem Marxismus vorgeworfenen öden Mechanismus, er negiert überhaupt nicht die Bedeutung der Ideale für den Willen, für das praktische Verhalten der Menschen, sondern er hat es mit ihnen als Idealen gar nicht zu tun, weil er lediglich theoretisch jene sozialen Vorgänge ins Auge faßt, die sich nach ihrer Wertungsseite hin als Ideale darstellen. In einer epigrammatischen Zuspitzung jenes Gedankens, der Marx zu der Großtat seiner wissenschaftlichen Leistung führte, der Identität von gesellschaftlichem Sein und handelndem, wertendem Denken, schließt also dieser vielberufene Satz zwar alle idealistische Schwärmerei und moralische Wertung radikal aus der Wissenschaft als heillose Verwirrung ihrer methodologischen Grundlagen aus, umschließt aber gleichzeitig den praktischen Idealismus sozialen Handelns, und vor allem der Pioniere desselben, der Arbeiter, als das vorzüglichste Objekt der sozialen Wissenschaft. Denn es handelt sich hier eben „nicht um die Verwirklichung dieser oder jener Meinung, dieser oder jener praktischen Idee; es handelt sich um die Einsicht in den Gang der Entwickelung"*). In diesem Sinne hat daher der Marxismus es immer und mit Recht als eine törichte Unterstellung zurückgewiesen, wenn man ihm einen geist- und willenlosen Fatalismus imputieren wollte. Er kann aber ebensowenig davon abgehen, nachdrücklich einzuschärfen, daß die geschichtlich-soziale Entwickelung als Objekt der wissenschaftlichen Forschung sich mit einer unverbrüchlichen Naturnotwendigkeit vollzieht, an welcher das Wollen der einzelnen machtlos abprallt, weil, sofern es der gegebenen Entwickelung widerstrebt, es in der Erkenntnis der Notwendigkeit derselben ohnedies schon

---

*) Gesammelte Schriften, III. S. 94.

als ein Faktor der Kausalrechnung berücksichtigt war, der mit seinem Widerstreben in dem Endergebnis der Rechnung zwar erscheint, aber an ihrem praktischen Schlußeffekt nichts zu ändern vermochte. Was so häufig als Mechanismus der Marxschen Lehre verschrien wird, ist demnach gar nichts anderes als die unverstanden gebliebene Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens, dessen Veränderungen sich zwar unaufhaltsam, aber nur durch seine inneren Kräfte vollziehen.

Aus dieser Erkenntnis heraus, die sich schon in der gewaltigen Anziehungskraft der Hegelschen Notwendigkeit des Weltprozesses auf das Marxsche Denken vorbereitet, um schließlich zur tonangebenden Grundstimmung seiner ganzen Gedankenwelt zu werden, vollzieht sich bei Marx die Scheidung vom Utopismus. War diesem doch die Wissenschaft vom sozialen Leben nicht lediglich eine Art rechnerischer Erfassung eines Kausalprozesses, in dem wir gleichzeitig mitten innestehen, und den die Rechnung nur zu begreifen hatte, nicht aber wie eine Zauberformel umzugestalten vermöchte, sondern eine neue Wirklichkeit selbst, die unmittelbar die Neugestaltung der Gesellschaft zur Folge haben müßte. In ihr glaubte der Utopismus die belebende Kraft gefunden zu haben, mit welcher die alte Welt ihre ganze bisherige trübe Geschichte wie ein häßliches Raupenkleid nun von sich abzustreifen eilte, um als leichtbeschwingter, farbenprächtiger Falter sorglos den frohen Flug zu einer lichtvollen Zukunft zu nehmen. Und dies alles galt ihm nicht als Schwärmerei, sondern als Wissenschaft, weil für den Utopismus gerade in dem Unvermittelten und Neuen seiner Zukunftsgedanken, sobald sie nur innerlich logisch waren und dem Menschheitsgedanken entsprachen, eine Gewähr ihrer theoretischen Begründung lag. Denn das Alte und Traditionelle war ja überall bereits längst zu Unvernunft und Unrecht geworden. Nur die Vernunft, dieser älteste Besitz der Menschen, blieb gleichwohl immer neu, und ihre Forderungen bestachen daher ebenso durch ihre Logik wie durch den Reiz, den das Neue von jeher auf menschliche Gemüter ausübt, die an dem Alten irre geworden sind. Das Neue wurde so darum allein schon das Wahre. Und war es ein radikaler Bruch mit dem Vergangenen, so doch nicht anders, wie eben die Wahrheit immer ein radikaler, unvermittelter Bruch mit dem Irrtum und der Lüge ist, die sie beseitigt. So kann es nicht verwundern, daß der Utopis-

mus seine planmäßige Konstruktion der Zukunft allein schon wegen ihrer gedanklichen Durchbildung und von da aus gerechtfertigten absoluten Verwerfung der Vergangenheit als wissenschaftliche Erkenntnis betrachtete. Es schien gar nicht nötig, zu bedenken, daß jede Zukunft nur aus ihrer Vergangenheit hervorgeht, und so kam der Utopismus gar nicht dazu, die eigentlich wissenschaftliche Frage zu stellen, ob diese Vergangenheit auch schon alle Ursachen für seine Zukunft in Wirksamkeit gesetzt hatte?

Dagegen kündet bei Marx sich schon in den deutsch-französischen Jahrbüchern jene vorhin dargelegte Denkrichtung an, in welcher der junge Denker diesen Utopismus für immer besiegen sollte. Ich meine die folgenden Worte, die nicht umsonst einen programmatischen Ton anschlagen, da sie in der Tat die Aufgaben der sozialen Arbeit begrenzen, wie Marx selbst sie uns erkennen gelehrt hat: „Es wird sich zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu machen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt*)." Dieser Gedanke der Geschlossenheit der historischen Entwickelung und der Einheit des in ihm auftauchenden Wollens mit der Notwendigkeit des Geschehens — dieser Gedanke ist es, der gleichsam den Brennpunkt der ganzen geistigen Wirksamkeit von Karl Marx darstellt und in den alle sonst scheinbar soweit auseinanderstrebenden Interessen dieses Denkerlebens, seine philosophische Grundstimmung, seine ökonomische Lebensarbeit, seine politische Feuernatur in eine gewaltige Einheit zusammenschießen. Dieser Gedanke durchzieht daher auch das „Kommunistische Manifest", um mit seinem unvergeßlichen Appell an die Proletarier aller Länder in ihnen das Bewußtsein zu wecken, daß sie es sind, denen die historische Aufgabe zugefallen ist, die alte Arbeit der Menschheit zustande zu bringen. Dieser Gedanke ist es, auf den Marx auch später immer wieder zurückkommt, so oft er seine ökonomische Kritik im allgemeinen

*) Gesammelte Schriften, I. S. 382—383.

überschaut, um gleichsam ihr Fazit zu ziehen, wie in dem berühmten Vorwort der Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie", in welchem er das Verhältnis von sozialer Zukunft und Vergangenheit, von Plan und Verwirklichung, mit den Worten beschrieb: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an ihre Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind*). Und es ist schließlich immer noch derselbe Gedanke, wenn Marx in seinem Hauptwerk, trotz der klaren Erkenntnis oder vielmehr infolge derselben, mit dem „Kapital" das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt zu haben, die folgende Warnung vor der Klippe des Utopismus einschärft: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, kann sie naturgemäße Entwickelungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern"**). In dieser Fassung des immer wiederkehrenden Grundgedankens ist nun auch die veränderte Bedeutung der Sozialwissenschaft deutlich zum Ausdruck gekommen, als bloß bewußter Spiegelung eines geschichtlichen Prozesses, in welchem sie allerdings zugleich ein immer wirksameres Glied wird.

Diese Auffassung von Wissenschaft scheidet von nun ab den marxistischen Sozialismus von jeder Form des utopischen. Durch sie weiß er sich nicht etwa im Besitze einer Panazee, sondern bescheidet sich damit, wie schon das „Kommunistische Manifest" sagte, nur „die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus" zu haben, ohne jedoch deshalb in der Begeisterung, ja im hingebungsvollen Glauben seiner Anhänger an eine große Zukunft irgendeiner utopistischen Richtung nachstehen zu wollen. —

---

*) A. a. O. (1897) S. XII.

**) Das Kapital, I. 4. Aufl. S. VIII.

Aber noch eine andere Scheidung vollzieht sich mit dieser so grundverschiedenen Wertung der Wissenschaft, durch welche die Wege des Utopismus und Marxismus direkt auseinandergehen. Der gleiche Differenzpunkt trennt die Auffassung von Karl Marx radikal auch von jener eines anderen Denkers, mit dem man seine Lehre in Verkennung dieses einschneidenden Unterschiedes nicht selten in Verbindung gebracht hat. Gibt es doch Stimmen, welche uns glauben machen wollen, als hätte Marx nur modifiziert, was August Comte bereits zuerst ausgeführt hatte. Man erinnert daran, wie der Grundgedanke des Positivismus die Entwickelung der menschlichen Entwickelung aus einem theologischen Zustande durch einen metaphysischen hindurch zum positiven lehre, in welch letzterem endlich die Wissenschaft die einzige Grundlage des ganzen Verhältnisses der Menschen zur Natur und zur Mitwelt wird, so daß von da an die Menschheit durch die Erkenntnis der sozialen Gesetzmäßigkeit zu einer wissenschaftlichen Politik gelangen werde. „Savoir pour prevoir" — die Wissenschaft als Mittel der praktischen Aktion —, das ist ja in der Tat das Stichwort des Comteismus.

Allein es liegt bloß eine äußere Aehnlichkeit vor, die einen Augenblick lang dazu verleiten konnte, im Marxismus nur eine Abart des Positivismus zu sehen und von einem entscheidenden Einfluß St. Simons oder August Comtes auf Marx zu reden. Abgesehen davon, daß die Entwickelung des Comteschen Positivismus nahezu gleichzeitig mit der von Karl Marx geht, ist bei Comte die Soziologie doch mehr Programm geblieben als bereits entwickelte Wissenschaft. Comte ist richtunggebend geworden durch den großen Gedanken einer positivistischen Auffassung des geistigen Lebens der Menschheit, d. h. der Forderung einer rein kausalgesetzlichen Erfassung auch der sozialen Natur, gleichwie dies schon längst der physischen Natur gegenüber anerkannt war. Aber außer diesem methodischen Gesichtspunkt konnte er noch gar nichts zur Verwirklichung dieses Programms beitragen, und seine Praxis kam daher auch über eine bloße Verherrlichung des Wertes und der Bedeutung der Wissenschaft für die Politik nicht hinaus. Im Grunde war dies nichts anderes als der seit Plato immer wiederkehrende Grundgedanke des Utopismus, wie ihn Morus, Campanella und Weitling, letzterer gleichzeitig mit Comte, lehrten, daß die Philosophie,

daß die Denker herrschen sollten. Die Wissenschaft war auch im Positivismus noch nicht die bloß bewußt gewordene Organisation der gesetzlichen Bewegung des sozialen Lebens, sondern immer noch seine Meisterin und gesetzgebende Kraft. Es war nur folgerichtig, daß gerade dieser Positivismus in einer neuen Sekte endete, in der Religion der Menschheit, und damit seinen Utopismus auch ausdrücklich deklarierte.



VI. Die materialistische Geschichts-auffassung und ökonomische Kritik.

Die Ueberlegenheit des Marxschen Standpunktes über den von Comte erweist sich denn auch gerade an dem Punkte, an welchem die Grundauffassung des Positivismus zur bloßen Phrase werden mußte, an dem Punkte, wo die Forderung nach einer gesetzmäßigen Erfahrung auch von der sozialen Welt die konkrete Ausführung schuldig blieb. Der Marxismus konnte über Comte hinausschreiten, er konnte das Programm von der bewußten Beherrschung der Politik durch die Theorie ausführen, weil ihm aus seinem Denktypus der Ineinssetzung der Gesetzlichkeit des sozialen Seins mit der Handlungsweise der Individuen auch sofort das Grundprinzip dieser Gesetzmäßigkeit klar wurde, welches er in der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung fixierte. Wenn ich sage, aus diesem Denktypus erwuchs die materialistische Geschichtsauffassung, so sollte es richtiger heißen, in ihm entwickelte sie sich gleichzeitig; denn die Umwandlung der Hegelschen Eigengesetzlichkeit des absoluten Geistes in die unter bestimmten Verhältnissen allein mögliche Eigengesetzlichkeit des menschlichen Geistes war ja gar nichts anderes als die schrittweise Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung. Daher sehen wir, wie in den Schriften des jungen Marx beides ganz gleichmäßig vor sich geht; in dem Grade, als er die metaphysische in die historische Eigengesetzlichkeit umwandelte, in demselben Grade mehren sich auch die Ansätze zu dem Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung. Von dem Augenblick an, da Karl Marx in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen bereits seine Loslösung von der Hegelschen Metaphysik vollzogen ist, der Ansicht Ausdruck

gibt: „es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen!“*), war der Weg gewiesen, auf dem allein die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens gefunden werden konnte. Sie war zwar eine solche der geistigen Wirksamkeit von Menschen, also der Idee, aber einer solcher Wirksamkeit, die ersichtlich von den materiellen Bedingungen abhing, unter denen die Idee allein existieren konnte. Das mußte notwendig die Auffassung reifen, daß die Menschen ihre Geschichte nicht anders produzieren als alle ihre übrigen Werte. Und wenn daher bei jeder Produktion für die Art derselben maßgebend ist, mit welchen Produktionskräften und -Mitteln produziert wird, so daß das Produkt einer handwerksmäßigen Produktion etwas ganz anderes ist als das einer fabriksmäßigen, so war dies auch vor allem für die primäre Produktion des sozialen und geschichtlichen Lebens selbst zutreffend. Man hat zwar „ganz gut begriffen, daß die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was (man) nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind wie Tuch, Leinen usw. Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktionskräften. Mit der Erwerbung neuer Produktionskräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“**). Die Menschen bauen sich also ihre neue Welt nicht aus Gedanken und Wünschen oder nach willkürlichen Plänen, „sondern aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt. Sie müssen im Laufe der Entwickelung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft selber erst produzieren, und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal befreien“***).

Aber gerade, weil auf diese Weise mit unverkennbarer Deutlichkeit hervortrat, daß die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Lebens kein tot-mechanischer Prozeß war, da, wie

*) Gesammelte Schriften, I. S. 393.
**) Elend der Philosophie, S. 91.
***) Gegen Heinzen. Gesammelte Schriften II, S. 456.

Marx selbst betont, „dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen" hervorbringen*), gerade weil also die geschichtliche Notwendigkeit nur durch die Denk- und Handlungsweise sich vollzieht, in welcher die Menschen den gesamten Inhalt ihres Lebens produzieren, kam nun alles darauf an, zu erkennen, in welcher Weise sie hierbei prinzipiell motiviert werden, also unter welchen materiellen Verhältnissen sie dies tun. Und so ist die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung wirklich nur ein anderer Ausdruck für die Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens in seiner sozialen Wirksamkeit, nämlich jener Ausdruck, in welchem die Art der materiellen Motivation der historisch-sozialen Vorgänge zur Erkenntnis gelangt. Vermittelte der Begriff der Eigengesetzlichkeit die Auffassung der sozialen Gesetzmäßigkeit in dem Gedanken eines Prozesses, einer Entwickelung, in welcher alle Aenderung und Fortbildung nur durch die immanente Wirksamkeit der diesem Prozesse eigenen Elemente zustande kommt, so zeigt die materialistische Geschichtsauffassung die Hauptdominante dieses Prozesses an in seiner beständigen Determination durch die materiellen Bedingungen, von denen alle Formaltätigkeit des menschlichen Geistes abhängig ist.

In diesem Sachverhalte birgt sich auch der zufällige Grund, der zu der so ärgerlichen und viel Unheil stiftenden Zusammenwerfung der materialistischen Geschichtsauffassung mit dem philosophischen Materialismus geführt hat**). Er liegt nämlich einfach darin, daß Marx und Engels ihre Auffassung deshalb als materialistisch bezeichnet haben, weil sie damit in bewußtem Gegensatze zu der Hegels ausdrücken wollten, daß die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses nicht auf übersinnliche Eigenschaften eines absoluten Geistes, sondern auf die „materiellen" Bedingungen der Existenzweise des menschlichen Geistes gegründet sei. Materialistisch in dem Zusammenhange des Marxschen Sprachgebrauches bedeutet nicht mehr als empirisch, und es ist daher charakteristisch, zu sehen, daß Marx diese beiden Begriffe zeit-

*) Elend der Philosophie, S. 91.

**) Vgl. hierzu und zum Folgenden Max Adler, Kausalität und Teleologie, Kap. XI, Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik.

weise völlig gleichwertig gebraucht, wie z. B. besonders in seiner Gegenschrift gegen Max Stirner. Das Zurückgreifen aus der spiritualistischen Sublimierung auf die empirischen Erscheinungsformen des sozialen Daseins, — das ist der ganze Materialismus der materialistischen Geschichtsauffassung, deren Konzeption zudem in eine Zeit fällt, in welcher der naturwissenschaftliche Materialismus, mit dem sie angeblich in einem inneren Zusammenhang stehen soll, noch gar nicht existierte und den, nachdem er aufgetreten war, niemand mit ärgerem Spott bekämpfte als Marx und Engels.

Von jenem Materialismus aber, den Marx zur Zeit der Ausbildung seines Standpunktes schon kannte, hat gerade er selbst seine Auffassung so präzis abgegrenzt, daß damit zugleich die Eigenart seines Denktypus scharf hervortritt. Es ist wieder eine der Thesen über Feuerbach, auf die wir hier verweisen müssen; erinnern wir uns nämlich, wie das Auszeichnende der neuen Gedankenwendung durch Marx darin bestand, daß die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nicht mehr als denkende Betrachtung diesem Leben bloß anschauend gegenübertrat, sondern seine Entwickelung gleichsam mitmachte, sich ihrer nur bewußt wurde und aus dieser Bewußtheit heraus sie weiterführte, so versteht man das Treffende der Kritik, wenn Marx sagt: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachs mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand der wirklichen Sinnlichkeit nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv"*). Deshalb bezeichnet Marx einen solchen Materialismus als einen bloß anschauenden, weil er die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens gleichsam nur von außen anschaut, solange er sie nur als passives Produkt der äußeren Umstände betrachtet; während es in Wirklichkeit die praktische Tätigkeit des Menschen ist, die als jenes Element erkannt werden muß, in welchem die äußere, objektive Bestimmtheit der Umstände zugleich fortwirkende, subjektive Praxis wird. „Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden." (A. a. O.) Das Be-

*) Engels, Ludwig Feuerbach, S. 59.

mus seine planmäßige Konstruktion der Zukunft allein schon wegen ihrer gedanklichen Durchbildung und von da aus gerechtfertigten absoluten Verwerfung der Vergangenheit als wissenschaftliche Erkenntnis betrachtete. Es schien gar nicht nötig, zu bedenken, daß jede Zukunft nur aus ihrer Vergangenheit hervorgeht, und so kam der Utopismus gar nicht dazu, die eigentlich wissenschaftliche Frage zu stellen, ob diese Vergangenheit auch schon alle Ursachen für seine Zukunft in Wirksamkeit gesetzt hatte?

Dagegen kündet bei Marx sich schon in den deutsch-französischen Jahrbüchern jene vorhin dargelegte Denkrichtung an, in welcher der junge Denker diesen Utopismus für immer besiegen sollte. Ich meine die folgenden Worte, die nicht umsonst einen programmatischen Ton anschlagen, da sie in der Tat die Aufgaben der sozialen Arbeit begrenzen, wie Marx selbst sie uns erkennen gelehrt hat: „Es wird sich zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu machen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt*)." Dieser Gedanke der Geschlossenheit der historischen Entwickelung und der Einheit des in ihm auftauchenden Wollens mit der Notwendigkeit des Geschehens — dieser Gedanke ist es, der gleichsam den Brennpunkt der ganzen geistigen Wirksamkeit von Karl Marx darstellt und in den alle sonst scheinbar soweit auseinanderstrebenden Interessen dieses Denkerlebens, seine philosophische Grundstimmung, seine ökonomische Lebensarbeit, seine politische Feuernatur in eine gewaltige Einheit zusammenschießen. Dieser Gedanke durchzieht daher auch das „Kommunistische Manifest", um mit seinem unvergeßlichen Appell an die Proletarier aller Länder in ihnen das Bewußtsein zu wecken, daß sie es sind, denen die historische Aufgabe zugefallen ist, die alte Arbeit der Menschheit zustande zu bringen. Dieser Gedanke ist es, auf den Marx auch später immer wieder zurückkommt, so oft er seine ökonomische Kritik im allgemeinen

*) Gesammelte Schriften, I. S. 382—383.

überschaut, um gleichsam ihr Fazit zu ziehen, wie in dem berühmten Vorwort der Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie", in welchem er das Verhältnis von sozialer Zukunft und Vergangenheit, von Plan und Verwirklichung, mit den Worten beschrieb: „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an ihre Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind*). Und es ist schließlich immer noch derselbe Gedanke, wenn Marx in seinem Hauptwerk, trotz der klaren Erkenntnis oder vielmehr infolge derselben, mit dem „Kapital" das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt zu haben, die folgende Warnung vor der Klippe des Utopismus einschärft: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, kann sie naturgemäße Entwickelungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern"**). In dieser Fassung des immer wiederkehrenden Grundgedankens ist nun auch die veränderte Bedeutung der Sozialwissenschaft deutlich zum Ausdruck gekommen, als bloß bewußter Spiegelung eines geschichtlichen Prozesses, in welchem sie allerdings zugleich ein immer wirksameres Glied wird.

Diese Auffassung von Wissenschaft scheidet von nun ab den marxistischen Sozialismus von jeder Form des utopischen. Durch sie weiß er sich nicht etwa im Besitze einer Panazee, sondern bescheidet sich damit, wie schon das „Kommunistische Manifest" sagte, nur „die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus" zu haben, ohne jedoch deshalb in der Begeisterung, ja im hingebungsvollen Glauben seiner Anhänger an eine große Zukunft irgendeiner utopistischen Richtung nachstehen zu wollen. —

---

*) A. a. O. (1897) S. XII.

**) Das Kapital, I. 4. Aufl. S. VIII.

Aber noch eine andere Scheidung vollzieht sich mit dieser so grundverschiedenen Wertung der Wissenschaft, durch welche die Wege des Utopismus und Marxismus direkt auseinandergehen. Der gleiche Differenzpunkt trennt die Auffassung von Karl Marx radikal auch von jener eines anderen Denkers, mit dem man seine Lehre in Verkennung dieses einschneidenden Unterschiedes nicht selten in Verbindung gebracht hat. Gibt es doch Stimmen, welche uns glauben machen wollen, als hätte Marx nur modifiziert, was August Comte bereits zuerst ausgeführt hatte. Man erinnert daran, wie der Grundgedanke des Positivismus die Entwickelung der menschlichen Entwickelung aus einem theologischen Zustande durch einen metaphysischen hindurch zum positiven lehre, in welch letzterem endlich die Wissenschaft die einzige Grundlage des ganzen Verhältnisses der Menschen zur Natur und zur Mitwelt wird, so daß von da an die Menschheit durch die Erkenntnis der sozialen Gesetzmäßigkeit zu einer wissenschaftlichen Politik gelangen werde. „Savoir pour prevoir" — die Wissenschaft als Mittel der praktischen Aktion —, das ist ja in der Tat das Stichwort des Comteismus.

Allein es liegt bloß eine äußere Aehnlichkeit vor, die einen Augenblick lang dazu verleiten konnte, im Marxismus nur eine Abart des Positivismus zu sehen und von einem entscheidenden Einfluß St. Simons oder August Comtes auf Marx zu reden. Abgesehen davon, daß die Entwickelung des Comteschen Positivismus nahezu gleichzeitig mit der von Karl Marx geht, ist bei Comte die Soziologie doch mehr Programm geblieben als bereits entwickelte Wissenschaft. Comte ist richtunggebend geworden durch den großen Gedanken einer positivistischen Auffassung des geistigen Lebens der Menschheit, d. h. der Forderung einer rein kausalgesetzlichen Erfassung auch der sozialen Natur, gleichwie dies schon längst der physischen Natur gegenüber anerkannt war. Aber außer diesem methodischen Gesichtspunkt konnte er noch gar nichts zur Verwirklichung dieses Programms beitragen, und seine Praxis kam daher auch über eine bloße Verherrlichung des Wertes und der Bedeutung der Wissenschaft für die Politik nicht hinaus. Im Grunde war dies nichts anderes als der seit Plato immer wiederkehrende Grundgedanke des Utopismus, wie ihn Morus, Campanella und Weitling, letzterer gleichzeitig mit Comte, lehrten, daß die Philosophie,

daß die Denker herrschen sollten. Die Wissenschaft war auch im Positivismus noch nicht die bloß bewußt gewordene Organisation der gesetzlichen Bewegung des sozialen Lebens, sondern immer noch seine Meisterin und gesetzgebende Kraft. Es war nur folgerichtig, daß gerade dieser Positivismus in einer neuen Sekte endete, in der Religion der Menschheit, und damit seinen Utopismus auch ausdrücklich deklarierte.



VI. Die materialistische Geschichtsauffassung und ökonomische Kritik.

Die Ueberlegenheit des Marxschen Standpunktes über den von Comte erweist sich denn auch gerade an dem Punkte, an welchem die Grundauffassung des Positivismus zur bloßen Phrase werden mußte, an dem Punkte, wo die Forderung nach einer gesetzmäßigen Erfahrung auch von der sozialen Welt die konkrete Ausführung schuldig blieb. Der Marxismus konnte über Comte hinausschreiten, er konnte das Programm von der bewußten Beherrschung der Politik durch die Theorie ausführen, weil ihm aus seinem Denktypus der Ineinssetzung der Gesetzlichkeit des sozialen Seins mit der Handlungsweise der Individuen auch sofort das Grundprinzip dieser Gesetzmäßigkeit klar wurde, welches er in der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung fixierte. Wenn ich sage, aus diesem Denktypus erwuchs die materialistische Geschichtsauffassung, so sollte es richtiger heißen, in ihm entwickelte sie sich gleichzeitig; denn die Umwandlung der Hegelschen Eigengesetzlichkeit des absoluten Geistes in die unter bestimmten Verhältnissen allein mögliche Eigengesetzlichkeit des menschlichen Geistes war ja gar nichts anderes als die schrittweise Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung. Daher sehen wir, wie in den Schriften des jungen Marx beides ganz gleichmäßig vor sich geht; in dem Grade, als er die metaphysische in die historische Eigengesetzlichkeit umwandelte, in demselben Grade mehren sich auch die Ansätze zu dem Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung. Von dem Augenblick an, da Karl Marx in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen bereits seine Loslösung von der Hegelschen Metaphysik vollzogen ist, der Ansicht Ausdruck

gibt: „es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen!"*), war der Weg gewiesen, auf dem allein die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens gefunden werden konnte. Sie war zwar eine solche der geistigen Wirksamkeit von Menschen, also der Idee, aber einer solcher Wirksamkeit, die ersichtlich von den materiellen Bedingungen abhing, unter denen die Idee allein existieren konnte. Das mußte notwendig die Auffassung reifen, daß die Menschen ihre Geschichte nicht anders produzieren als alle ihre übrigen Werte. Und wenn daher bei jeder Produktion für die Art derselben maßgebend ist, mit welchen Produktionskräften und -Mitteln produziert wird, so daß das Produkt einer handwerksmäßigen Produktion etwas ganz anderes ist als das einer fabriksmäßigen, so war dies auch vor allem für die primäre Produktion des sozialen und geschichtlichen Lebens selbst zutreffend. Man hat zwar „ganz gut begriffen, daß die Menschen Tuch, Leinwand, Seidenstoffe unter bestimmten Produktionsverhältnissen anfertigen. Aber was (man) nicht begriffen hat, ist, daß diese bestimmten sozialen Verhältnisse ebensogut Produkte der Menschen sind wie Tuch, Leinen usw. Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktionskräften. Mit der Erwerbung neuer Produktionskräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten"**). Die Menschen bauen sich also ihre neue Welt nicht aus Gedanken und Wünschen oder nach willkürlichen Plänen, „sondern aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt. Sie müssen im Laufe der Entwickelung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft selber erst produzieren, und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal befreien"***).

Aber gerade, weil auf diese Weise mit unverkennbarer Deutlichkeit hervortrat, daß die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Lebens kein tot-mechanischer Prozeß war, da, wie

*) Gesammelte Schriften, I. S. 393.
**) Elend der Philosophie, S. 91.
***) Gegen Heinzen. Gesammelte Schriften II, S. 456.

Marx selbst betont, „dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen" hervorbringen*), gerade weil also die geschichtliche Notwendigkeit nur durch die Denk- und Handlungsweise sich vollzieht, in welcher die Menschen den gesamten Inhalt ihres Lebens produzieren, kam nun alles darauf an, zu erkennen, in welcher Weise sie hierbei prinzipiell motiviert werden, also unter welchen materiellen Verhältnissen sie dies tun. Und so ist die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung wirklich nur ein anderer Ausdruck für die Eigengesetzlichkeit des geistigen Lebens in seiner sozialen Wirksamkeit, nämlich jener Ausdruck, in welchem die Art der materiellen Motivation der historisch-sozialen Vorgänge zur Erkenntnis gelangt. Vermittelte der Begriff der Eigengesetzlichkeit die Auffassung der sozialen Gesetzmäßigkeit in dem Gedanken eines Prozesses, einer Entwickelung, in welcher alle Aenderung und Fortbildung nur durch die immanente Wirksamkeit der diesem Prozesse eigenen Elemente zustande kommt, so zeigt die materialistische Geschichtsauffassung die Hauptdominante dieses Prozesses an in seiner beständigen Determination durch die materiellen Bedingungen, von denen alle Formaltätigkeit des menschlichen Geistes abhängig ist.

In diesem Sachverhalte birgt sich auch der zufällige Grund, der zu der so ärgerlichen und viel Unheil stiftenden Zusammenwerfung der materialistischen Geschichtsauffassung mit dem philosophischen Materialismus geführt hat**). Er liegt nämlich einfach darin, daß Marx und Engels ihre Auffassung deshalb als materialistisch bezeichnet haben, weil sie damit in bewußtem Gegensatze zu der Hegels ausdrücken wollten, daß die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses nicht auf übersinnliche Eigenschaften eines absoluten Geistes, sondern auf die „materiellen" Bedingungen der Existenzweise des menschlichen Geistes gegründet sei. Materialistisch in dem Zusammenhange des Marxschen Sprachgebrauches bedeutet nicht mehr als empirisch, und es ist daher charakteristisch, zu sehen, daß Marx diese beiden Begriffe zeit-

*) Elend der Philosophie, S. 91.

**) Vgl. hierzu und zum Folgenden Max Adler, Kausalität und Teleologie, Kap. XI, Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik.

weise völlig gleichwertig gebraucht, wie z. B. besonders in seiner Gegenschrift gegen Max Stirner. Das Zurückgreifen aus der spiritualistischen Sublimierung auf die empirischen Erscheinungsformen des sozialen Daseins, — das ist der ganze Materialismus der materialistischen Geschichtsauffassung, deren Konzeption zudem in eine Zeit fällt, in welcher der naturwissenschaftliche Materialismus, mit dem sie angeblich in einem inneren Zusammenhang stehen soll, noch gar nicht existierte und den, nachdem er aufgetreten war, niemand mit ärgerem Spott bekämpfte als Marx und Engels.

Von jenem Materialismus aber, den Marx zur Zeit der Ausbildung seines Standpunktes schon kannte, hat gerade er selbst seine Auffassung so präzis abgegrenzt, daß damit zugleich die Eigenart seines Denktypus scharf hervortritt. Es ist wieder eine der Thesen über Feuerbach, auf die wir hier verweisen müssen; erinnern wir uns nämlich, wie das Auszeichnende der neuen Gedankenwendung durch Marx darin bestand, daß die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens nicht mehr als denkende Betrachtung diesem Leben bloß anschauend gegenübertrat, sondern seine Entwickelung gleichsam mitmachte, sich ihrer nur bewußt wurde und aus dieser Bewußtheit heraus sie weiterführte, so versteht man das Treffende der Kritik, wenn Marx sagt: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachs mit eingerechnet – ist, daß der Gegenstand der wirklichen Sinnlichkeit nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt wird, nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“*). Deshalb bezeichnet Marx einen solchen Materialismus als einen bloß anschauenden, weil er die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens gleichsam nur von außen anschaut, solange er sie nur als passives Produkt der äußeren Umstände betrachtet; während es in Wirklichkeit die praktische Tätigkeit des Menschen ist, die als jenes Element erkannt werden muß, in welchem die äußere, objektive Bestimmtheit der Umstände zugleich fortwirkende, subjektive Praxis wird. „Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.“ (A. a. O.) Das Be-

*) Engels, Ludwig Feuerbach, S. 59.

wegungsgesetz dieser umwälzenden Praxis ist eben die materialistische Geschichtsauffassung, welche die Menschen ganz entgegen der verflachenden Darstellung unserer Gegner nicht mehr, wie der Materialismus, als bloßes Produkt ihrer Verhältnisse auffaßt, sondern uns verstehen lehrt, „wie sie in Einem Verfasser und Schauspieler ihres eigenen Dramas", des Dramas ihrer Geschichte sind*).

Mit der materialistischen Geschichtsauffassung ist die Grundanschauung des Marxschen Denkens vollständig ausgeprägt und in voller Reife ausgestaltet, noch bevor er an seine ökonomische Hauptarbeit geht. Seiner Kritik der politischen Oekonomie ist vorhergegangen einerseits die Kritik der zeitgenössischen Philosophie, andererseits der positive Neuaufbau einer wissenschaftlichen Grundansicht, ohne welche auch jede Kritik unmöglich gewesen wäre. Ja, die Ausbildung dieser Grundansicht vor der ökonomischen Kritik ist bis zu dem Grade zu verstehen, daß die Zuwendung des theoretischen Interesses zu den Problemen der politischen Oekonomie direkt eine logische und bewußte Konsequenz des neugewonnenen theoretischen Standpunktes war. Zwar hatte Marx schon seit der Epoche der „Deutsch-französischen Jahrbücher" mit dem Studium ökonomischer Werke begonnen; allein dies geschah zunächst nur, um sich mit diesem ihm bisher fremd gebliebenen Teilausdruck der sozialen Wirklichkeit vertraut zu machen, welche Marx ganz zu erfassen strebte. Die Wahlverwandtschaft seiner Ideen mit den kommunistischen Bestrebungen seiner Zeit, denen er doch in der Form, in welcher sie ihm entgegentraten, noch keine theoretische Wirklichkeit zugestehen konnte, züngelte wie eine Flamme nach jenem Wissensstoffe, der ihnen neue Nahrung geben und sie zu neuem Leben führen sollte. Die aus den ökonomischen Schriftstellern gewonnenen Einzelerkenntnisse strömten in die schon bereitstehende Form seines an und gegen Hegel entwickelten Denkens ein, durch welche sie fast wie selbstverständlich sofort ihre grundsätzliche Beurteilung im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung erhielten. Nicht aus den ökonomischen Schriftstellern der Franzosen und Engländer schuf Marx die materialistische Geschichtsauffassung, nicht aus den Zeitereignissen des immer mächtiger vor Augen

*) Elend der Philosophie, S. 97.

tretenden Klassenkampfes erwuchs ihm seine neue Einsicht, sondern er sah sich von seinen ursprünglich rein philosophischen Interessen zur Aufmerksamkeit auf die ökonomischen Ereignisse seiner Zeit, zur Beschäftigung mit den ökonomischen Problemen in der Theorie geführt, weil die Art seiner Geistesverfassung, seiner denkenden Betrachtung der Wirklichkeit notwendig danach drängte. Er konnte sein geistiges Programm der Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche in dem Sinne, den er dafür gefunden hatte, nämlich als Selbstbewußtwerden der geschichtlichen Notwendigkeit, nur durchführen, indem er auch die historisch-ökonomische Wirklichkeit geistig in sich aufnahm und als ein Glied dieser Notwendigkeit bestimmte.

Das ist kein Widerspruch zur materialistischen Geschichtsauffassung selbst, wie freilich manche übereifrige Anhänger derselben vorschnell urteilen werden. Weil diese uns gelehrt hat, auch die geistigen Erscheinungen genau so wie alle übrigen gesellschaftlichen in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem ökonomischen Zustande der Gesellschaft zu verstehen, in dem sie auftreten, so will sie damit keineswegs sagen, daß sie aus diesem entspringen. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt", aber sie erzeugt ihn nicht. Dies tun allein die denkenden Menschen. Und die materialistische Geschichtsauffassung kann uns auch nur verstehen lehren, wie dies möglich war, wenn sie es taten, sie kann uns aber nie beweisen, daß sie es tun mußten*). Oft genug schöpfen wir gerade aus dem Verständnis einer Zeit, wie es nur die materialistische Geschichtsauffassung uns vermittelt, das eigenartige Gefühl, einen Mann, ein Wort zu vermissen, das diese Zeit braucht. Ihr gesellschaftliches Sein scheint uns förmlich nach einem Bewußtsein zu schreien, nach welchem es verlangt und das ihm doch unvermittelt bleibt, weil — der Mensch nicht auftritt, für den die Verhältnisse doch so günstig liegen. Das Auftreten oder Ausbleiben solcher Bewußtseinszentren der Menschheit gehört auch nach der materialistischen Geschichtsauffassung zu jenen theoretischen Irrealitäten, die Marx einmal in einem Brief an Dr. Kugelmann als Zufälligkeiten der

---

*) Vgl. Max Adler, Das Formalpsychische usw., „Neue Zeit" XXVI[1], S. 58—60.

Weltgeschichte bezeichnet hat, von denen aber ihre Beschleunigung und Verzögerung abhängt*).

So waren es denn auch gewiß die Zeitverhältnisse, die, wie schon bemerkt, die geistige Arbeit von Marx auf das ökonomisch-politische Gebiet abgelenkt haben. Aber was hierbei als geistiger Gewinn herauskam, das entsprang nicht etwa, wie man so oft hört, aus ihnen, aus der eigenartigen historischen Gestaltung der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Meint man, daß Marx seine theoretische Erkenntnis aus der sozialen Erfahrung seiner Zeit gleichsam abgeschrieben habe, so wiederholt sich damit nur die gleiche Fehlansicht, die da glaubt, die Naturwissenschaft habe ihre Gesetze einfach da draußen in der Natur einzufangen und fein säuberlich in ihre Lehrbücher einzutragen. Daß Erfahrung aber nichts anderes ist, als ein fortwährendes Formen und Gestalten der Wahrnehmungen nach eigenen Begriffen, eine Zusammenfassung von Naturelementen, die erst im Geiste vereinigt, oder eine Zerlegung von Erscheinungskomplexen, die erst im Geiste getrennt werden, — das sollte endlich doch schon Gemeinplatz sein. Erfahrung ist durchaus nicht etwas, das jeder Beliebige machen kann. Sie ist überhaupt nichts auf der Hand Liegendes, das, wie der krasse Empirismus meint, vor aller Augen und Ohren steht und allgemein zugänglich wäre**). Im Gegenteil, sie ist gerade als neue, wissenschaftgründende Erfahrung immer Intuition, immer angewandte Konstruktion des Geistes. Es hängt daher von der Geistesverfassung ab, w a s überhaupt in ihr zur Erfahrung kommt, während es von der materiellen Verfassung der Dinge in einer gegebenen Zeit nur abhängt, d a ß sie zur Erfahrung kommen können.

Ein Beispiel mag dies vielleicht deutlicher machen. Als H o w a r d die Wolkenbezeichnung einführte, die heute noch im Gebrauche ist, machte diese „Formung des Formlosen"

---

*) „Neue Zeit" XX[1], S. 710.

**) Es ist interessant, daß die neue Lehre des Pragmatismus, die aus dem so praktischen Amerika herübertönt, obgleich aus den Bedürfnissen des gesunden Menschenverstandes geboren, doch nicht auf dessen Standpunkt verharren kann, für welchen die Erfahrung einfach ein Diktat ist, das die „Wirklichkeit" dem „Denken" aufgibt. Im Gegenteil schärft gerade der Pragmatismus es ein: „Die Erfahrung wird nur nicht etikettiert und rubriziert übermittelt; wir müssen e r s t h e r a u s f i n d e n, w a s s i e i s t." Vgl. W. J a m e s, Pragmatismus, Leipzig 1908, S. 107—108.

auf Goethe einen außerordentlichen Eindruck, da er, und mit Recht, darin einen schönen Beweis für seine Auffassung der Naturwissenschaft sah, „die Natur natürlich anzuschauen, sich ihr zu ergeben, ihre Gesetze zu erkennen und ihr solche naturmenschlich wieder vorzuschreiben“. Aber was ist diese Naturanschauung? Das sagen die Strophen auf Howard mit unübertrefflicher Schärfe der Charakteristik, von denen die erste die Frage des Empirismus aufwirft und die zweite beantwortet:

„Die Welt, sie ist so groß und breit,
Der Himmel auch so hehr und weit,
Ich muß das alles mit Augen fassen,
Will sich aber nicht recht denken lassen.“

Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.
Drum danket mein beflügelt Lied
Dem Manne, der Wolken unterschied.

Und weiter:

„Er aber, Howard, gibt mit seinem Sinn
Uns neuer Lehre herrlichsten Gewinn;
Was sich nicht halten, nicht erreichen läßt,
Er faßt es an, er hält zuerst es fest.
Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend! — Sei die Ehre dein!“

Wolken hat es immer gegeben, aber in der konstruktiven Erfahrung Howards zuerst wurden sie zu wissenschaftlicher, klassifizierter Erfahrung. Gewiß war diese Erfahrung ohne Wolken unmöglich; aber die Wolken allein verdeckten nur den Himmel. Nicht aus ihnen, sondern aus dem Gehirn zuckte der Gedankenblitz, der sie in einer bis dahin nie gesehenen Form ein für allemal sichtbar machen sollte. Und er entsprang auch nur einem solchen Gehirn, das ein auf systematische Ordnung gerichtetes theoretisches Interesse bereits an die Beobachtung heranbrachte, mit der es den Himmel überschaute, an dessen Wolken so viele Millionen vorher nichts zu ordnen und zu systematisieren gefunden hatten. Ebenso war gewiß auch ohne das Gewölk, das seit der großen Revolution den sozialen Himmel der modernen Gesellschaft immer mehr umdüsterte, die Theorie, die Karl Marx entwickelte, nicht möglich. Aber ebensowenig kam sie aus diesem Gewölk wie ein Segen von

Weltgeschichte bezeichnet hat, von denen aber ihre Beschleunigung und Verzögerung abhängt*).

So waren es denn auch gewiß die Zeitverhältnisse, die, wie schon bemerkt, die geistige Arbeit von Marx auf das ökonomisch-politische Gebiet abgelenkt haben. Aber was hierbei als geistiger Gewinn herauskam, das entsprang nicht etwa, wie man so oft hört, aus ihnen, aus der eigenartigen historischen Gestaltung der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Meint man, daß Marx seine theoretische Erkenntnis aus der sozialen Erfahrung seiner Zeit gleichsam abgeschrieben habe, so wiederholt sich damit nur die gleiche Fehlansicht, die da glaubt, die Naturwissenschaft habe ihre Gesetze einfach da draußen in der Natur einzufangen und fein säuberlich in ihre Lehrbücher einzutragen. Daß Erfahrung aber nichts anderes ist, als ein fortwährendes Formen und Gestalten der Wahrnehmungen nach eigenen Begriffen, eine Zusammenfassung von Naturelementen, die erst im Geiste vereinigt, oder eine Zerlegung von Erscheinungskomplexen, die erst im Geiste getrennt werden, — das sollte endlich doch schon Gemeinplatz sein. Erfahrung ist durchaus nicht etwas, das jeder Beliebige machen kann. Sie ist überhaupt nichts auf der Hand Liegendes, das, wie der krasse Empirismus meint, vor aller Augen und Ohren steht und allgemein zugänglich wäre**). Im Gegenteil, sie ist gerade als neue, wissenschaftgründende Erfahrung immer Intuition, immer angewandte Konstruktion des Geistes. Es hängt daher von der Geistesverfassung ab, **was** überhaupt in ihr zur Erfahrung kommt, während es von der materiellen Verfassung der Dinge in einer gegebenen Zeit nur abhängt, **daß** sie zur Erfahrung kommen können.

Ein Beispiel mag dies vielleicht deutlicher machen. Als **Howard** die Wolkenbezeichnung einführte, die heute noch im Gebrauche ist, machte diese „Formung des Formlosen"

---

*) „Neue Zeit" XX¹, S. 710.

) Es ist interessant, daß die neue Lehre des Pragmatismus, die aus dem so praktischen Amerika herübertönt, obgleich aus den Bedürfnissen des gesunden Menschenverstandes geboren, doch nicht auf dessen Standpunkt verharren kann, für welchen die Erfahrung einfach ein Diktat ist, das die „Wirklichkeit" dem „Denken" aufgibt. Im Gegenteil schärft gerade der Pragmatismus es ein: „Die Erfahrung wird nur nicht etikettiert und rubriziert übermittelt; wir müssen **erst herausfinden, was sie ist." Vgl. W. **James**, Pragmatismus, Leipzig 1908, S. 107—108.

auf Goethe einen außerordentlichen Eindruck, da er, und mit Recht, darin einen schönen Beweis für seine Auffassung der Naturwissenschaft sah, „die Natur natürlich anzuschauen, sich ihr zu ergeben, ihre Gesetze zu erkennen und ihr solche naturmenschlich wieder vorzuschreiben“. Aber was ist diese Naturanschauung? Das sagen die Strophen auf Howard mit unübertrefflicher Schärfe der Charakteristik, von denen die erste die Frage des Empirismus aufwirft und die zweite beantwortet:

„Die Welt, sie ist so groß und breit,
Der Himmel auch so hehr und weit,
Ich muß das alles mit Augen fassen,
Will sich aber nicht recht denken lassen.“

Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.
Drum danket mein beflügelt Lied
Dem Manne, der Wolken unterschied.

Und weiter:

„Er aber, Howard, gibt mit seinem Sinn
Uns neuer Lehre herrlichsten Gewinn;
Was sich nicht halten, nicht erreichen läßt,
Er faßt es an, er hält zuerst es fest.
Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend! — Sei die Ehre dein!“

Wolken hat es immer gegeben, aber in der konstruktiven Erfahrung Howards zuerst wurden sie zu wissenschaftlicher, klassifizierter Erfahrung. Gewiß war diese Erfahrung ohne Wolken unmöglich; aber die Wolken allein verdeckten nur den Himmel. Nicht aus ihnen, sondern aus dem Gehirn zuckte der Gedankenblitz, der sie in einer bis dahin nie gesehenen Form ein für allemal sichtbar machen sollte. Und er entsprang auch nur einem solchen Gehirn, das ein auf systematische Ordnung gerichtetes theoretisches Interesse bereits an die Beobachtung heranbrachte, mit der es den Himmel überschaute, an dessen Wolken so viele Millionen vorher nichts zu ordnen und zu systematisieren gefunden hatten. Ebenso war gewiß auch ohne das Gewölk, das seit der großen Revolution den sozialen Himmel der modernen Gesellschaft immer mehr umdüsterte, die Theorie, die Karl Marx entwickelte, nicht möglich. Aber ebensowenig kam sie aus diesem Gewölk wie ein Segen von

oben, den Erfahrung nur einzuheimsen brauchte. Sie war nicht nur denkende Gestaltung der Wirklichkeit durch einen Kopf, der sie in einzig ihm eigener Weise erfaßte und nun alles sichtbar machte, was bis dahin unerkannt vorhanden war, — sondern es hing auch von den theoretischen Interessen dieses Kopfes ab, daß sie überhaupt in ihm zur Gestaltung kam. Nur weil Marx von allem Anfang an mit dem einzig glutvollen Interesse der Welt gegenübertrat, sie überall, also auch in ihrem historisch-politischen Verlauf, als Notwendigkeit zu erkennen, mußte er Schritt für Schritt dazu gedrängt werden, diese Notwendigkeit dort zu analysieren, wo er sie allein antreffen konnte, in der sozial-ökonomischen Wirklichkeit der geistigen Natur.

So kommt er tatsächlich, wie in Ausführung eines wissenschaftlichen Programms, von der philosophischen zur ökonomischen Kritik; es ist die Konsequenz der Logik seines theoretischen Standpunktes, die sich hierin äußert, und die nur deshalb als eine Logik der Tatsachen erscheint, als ein Produkt der ökonomischen Verhältnisse, unter denen Marx lebte, weil in seinem speziellen Fall die Logik seines Standpunktes sich gleichzeitig deckte mit der Entschleierung der Logik der Tatsachen auf sozialem Gebiete. Uebrigens war es gerade Marx, der wiederholt, besonders aber in dem Vorwort zur Kritik der politischen Oekonomie, diesen Zusammenhang selbst hervorgehoben hat. Er schildert dort, wie „eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie" ihn zu den Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung und damit zu der nun richtunggebenden Einsicht geführt habe, „daß die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei". Die Erforschung der letzteren bestätigte nur diese fundamentale Erkenntnis, indem sie gleichzeitig sie bereicherte und klärte*). Aber nicht nur rückblickend konstatiert Marx diesen Zusammenhang; er sieht ihn auch in voller Klarheit vor sich, wie dies eben nur bei einer logischen Konsequenz möglich ist. Als mit dem Jahre 1848 die Stürme der politischen Tätigkeit verrauscht waren,

*) Und außer Marx war es niemand Geringerer als Friedrich Engels, der auf den inneren logischen Zusammenhang verwies, welchen die ökonomische Kritik bei Marx mit seiner philosophischen Kritik Hegels hatte. Vgl. hierzu Max Adler, Kausalität und Teleologie, Marx-Studien I. S. 198—199, Einzelausgabe S. 6—7.

die dem Feuergeiste Marx' eine Zeitlang eine Wirklichkeit der revolutionären Kraft vorzutäuschen vermochte, die er selbst doch theoretisch nicht anerkennen wollte, sprach er es selbst in seinem Essai über „Lohnarbeit und Kapital" aus: „Jetzt, nachdem unsere Leser den Klassenkampf im Jahre 1848 in kolossalen politischen Formen sich entwickeln sahen, ist es an der Zeit, näher einzugehen auf die ökonomischen Verhältnisse selbst, worauf die Existenz der Bourgeoisie und ihrer Klassenherrschaft ebenso sich gründet wie die Sklaverei der Arbeiter*)." Und es klingt wie ein Epilog zu der Revolutionszeit mit ihren letzten utopischen Illusionen, aber zugleich wie ein Prolog zu den nun folgenden Jahrzehnten ökonomischer Arbeit, welche die Lebenszeit von Karl Marx völlig ausfüllen sollte, wenn er im Jahre 1852 an die „New-York-Tribune" schreibt, die kommunistische Partei wisse, sie könne jene Revolution, die ihre Ideen verwirklichen solle, nicht nach Belieben machen, sie werfe sich auf die Erforschungen der Bedingungen, unter welchen eine Klasse berufen sein kann, die Gesellschaft zu vertreten und politisch zu beherrschen**). Diese Erforschung — was ist sie anderes, als die Arbeit an der Kritik der politischen Oekonomie, die endlich in dem großen Werke über das „Kapital" endigt.

Jetzt wird man erst die volle Richtigkeit dessen einsehen, was wir anfangs sagten, daß das „Kapital" nur eine Anwendung der theoretischen Grundansicht von Karl Marx ist. Und darin dokumentiert sich gerade die Imminenz seiner Bedeutung als Denker, wenn wir in dieser ökonomischen Kritik nicht etwa einen neuen Weg erblicken, den Marx erst spät eingeschlagen hat, sondern nur die grandiose Ausführung dessen, was sein theoretischer Standpunkt von dem Augenblicke an verlangte, da er nach notwendig vorausgegangener innerer Klärung nun mit der äußeren Wirklichkeit zusammenstieß: nämlich die Aufdeckung der materiellen Bedingungen des geschichtlichen Prozesses einer bestimmten Zeit, der kapitalistischen, in ihren ökonomischen Daseinsformen. Bezeichnet er doch selbst als den letzten Endzweck seines Werkes über das Kapital, „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen***). Um diesen Zu-

*) A. a. O., Ausgabe 1897, S. 15—16.
**) Revolution und Konterrevolution, S. 134—135.
***) Das Kapital, S. VIII.

sammenhang, durch welchen die Endleistung von Marx mit seinen Anfängen nicht etwa bloß in der Kontinuität seines Denkerlebens, sondern in innerer Logik verbunden ist, noch deutlicher vor sich zu haben, als dies ohnedies bereits aus der bisherigen Darlegung erhellt, möchte ich nur noch auf einen vielleicht nicht genug beachteten Punkt etwas näher eingehen.

Das mächtige Gedankenfundament, auf welchem die ganze Kritik der politischen Oekonomie ruht, ist jener immer noch unerschöpfliche erste Abschnitt des „Kapitals", in welchem der dingliche Schein der ökonomischen Phänomene aufgelöst und die mysteriöse Wirksamkeit von rein sachlichen Faktoren als gesellschaftlicher, d. h. zwischen Menschen und durch Menschen sich abspiegelnder Vorgang entschleiert wird. In diesem Abschnitt, den Marx darum selbst auch als den schwierigsten des 1. Bandes bezeichnet hat, werden die neuen Anschauungen und neuen Denkmittel geschaffen, mit denen erst die Kritik der politischen Oekonomie möglich ist. Es ist wirklich so, wie Marx selbst von dieser seiner Leistung sagt: „Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit . . ." (A. a. O. S. 41.) Von da ab gelingt die theoretische Analyse des gesellschaftlichen Naturzusammenhanges, an der bisher Geschichtsphilosophie und Nationalökonomie so wenig erfolgreich gearbeitet hatten. Sowohl die unbegreifliche Macht für rein dinglich gehaltener Potenzen, vor allem die des Kapitals, als auch die scheinbare Willkür und Regellosigkeit des menschlichen Verhaltens wichen nun ganz anderen Vorstellungen, wenn jener dingliche Schein sich erklärte aus der Unbewußtheit, mit welcher die Menschen hier den Wirkungen ihres eigenen Handelns gegenüberstanden, und wenn diese scheinbare persönliche Selbständigkeit sich auflöste in die Erkenntnis, „daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertraten". (A. a. O. S. 51.) Hand in Hand damit gingen die ökonomischen Kategorien aus ihrer objektiven Verselbständigung gegenüber dem Menschen in ihre wahre Form gesellschaftlicher Beziehungen zurück, und verwandelten sich auf diese Weise die scheinbar unveränderlichen Naturbegriffe der Nationalökonomie in nur historisch zu verstehende soziale Wirksamkeiten.

Die Wichtigkeit dieser kritischen Gedankenrichtung für die ganze ökonomische Theorie des Marxismus — führt sie doch allein zu dem Elementarbegriff derselben, zum Wertbegriff —, hat denn auch Marx selbst in den resumierenden Teilen des 3. Bandes des „Kapitals" nachdrücklich hervorgehoben. Er erinnert wiederholt daran, wie er „die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit" aufgedeckt habe*). Er verweist selbst auf sein berühmtes Kapitel über den Fetischcharakter der Ware (S. 362), in welchem in der Tat „die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert" (S. 417), bereits in jenen kritischen Grundzügen dargelegt war, welche die Einzelausführung in den folgenden Partien des ökonomischen Hauptwerkes überall nur bestätigen konnte. Am Ende seiner Arbeit kehrt Marx so zu dem gedanklichen Ausgangspunkt zurück. Und wirklich ist die in seinem ökonomischen Werke vollendete Zurückführung sowohl der juristischen (rechtlichen) und politischen als der ökonomischen Begriffe und Erscheinungen auf gesellschaftliche Zusammenhänge das eigentliche Resultat der Kritik der politischen Oekonomie, mit welchem sie das Denken von dem geistigen Zwange emanzipierte, den bis dahin sowohl die Rechtsformen wie die Formen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens als scheinbar selbständige Wesenheiten auf den Menschen ausgeübt hatten. Die ökonomische Kritik wiederholte hier nur das großartige Schauspiel, das schon zuvor die Erkenntniskritik geboten hatte: der Mensch wird rehabilitiert und in den Vordergrund derselben Welt gerückt, als deren willenloser Teil er nur solange erschien, als man bloß das Weltgetriebe allein vor Augen hatte und nicht darauf achtete, wie es einzig in dem erkennenden und handelnden Bewußtsein überhaupt Zusammenhang hatte. Die ökonomische Kritik von Karl Marx bereitete nicht nur gedanklich die historische Emanzipation von der bisherigen überkommenen und veralteten Gesellschaftsordnung

---

*) Das Kapital, III. 2. Abteilung, S. 366. Vgl. auch S. 350, 363, 416—417.

vor, sondern sie bedeutet schon vorher die geistige Emanzipation von der überkommenen Gedankenordnung einer Vergangenheit, in welcher der Mensch noch nicht vermochte, sich als sein eigenes Geschöpf zu betrachten und sein Ideal entschlossen nach seinem Ebenbilde zu gestalten. Die ökonomische Kritik ist daher in Wahrheit das, was Marx von seinen Jugendjahren an vorgeschwebt hatte, dessen Inhalt aber nicht anders zu realisieren war, als auf dem so mühsam und entsagungsvollen Weg, den er gegangen: die Emanzipation des Menschen.

Und dies ist der Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte: daß in der Tat die Gedanken der ökonomischen Kritik bis auf den Gedanken der menschlichen Emanzipation als solchen zurückführen, welcher in den vierziger Jahren ein Zentrum der Marxschen kritischen Arbeit bildete. Denn unter Emanzipation des Menschen verstand er nicht eine humanitäre oder egalitäre Phrase, keine moralische oder auch nur politische Apostrophe, sondern die theoretische Forderung, hinter dem Schein der politischen und rechtlichen, später auch der ökonomischen Forderungen dasjenige hervorzusuchen, was ihre menschliche Unterlage sei, — und das war nur ein anderes Wort für gesellschaftliche Unterlage. Das menschliche Wesen, auf das Marx zurückgriff, war nie identisch mit dem gleichnamigen Begriff Feuerbachs, so begreiflich es war, daß Marx von dessen kühner Religionskritik enthusiasmiert sein mußte. Aber schon in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen Marx mit Hülfe dieses Begriffes die berühmte Kritik der französischen Menschenrechte vornimmt und sie als ideologische Ausdrücke bestehender gesellschaftlicher Beziehungen erklärt, zeigt sich, daß dieses menschliche Wesen bei Marx nicht jene individuelle Abstraktion ist wie bei Feuerbach, daß es überhaupt nicht den Menschen als solchen, sondern die Verflechtung der Menschen als Grund ihres ganzen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Daseins bedeutet. Das Wesen des Menschen bei Feuerbach ist das allgemein Menschliche in jedem Menschen, bei Marx — die Gesellschaft. Und nur deshalb konnte er schon 1845 über Feuerbach hinausschreiten; nur deshalb konnte schon von allem Anfang an die menschliche Emanzipation für Marx das Denkmittel werden, gerade die sozialen Ideologien, voran die bloß politische Emanzipation und dann die bloß nationalökonomische, wie sie damals für das Proletariat verlangt

wurden, zu kritisieren als unvollkommene, sich selbst nicht klargewordene gesellschaftliche Bewegungen*).

„Es genügte keineswegs", schrieb Marx bereits 1843 gegen Bruno Bauer in dem ersten Aufsatz zur Judenfrage, „zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie muß sagen: Von welcher Art Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet**)?" Die Kritik der politischen Emanzipation selbst war die Aufgabe, aus deren Unterlassung der große Fehler der Zeitströmungen entsprang, wie Marx ihn an Bauer rügt, der „das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht, und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechselung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind". (A. a. O. S. 403.) War in Verfolgung dieses kritischen Problems erst einmal erkannt, wie der Grund des Uebels nicht in den politischen Formen des Staates als solchen liege, so daß es etwa genügte, die Staatsform zu ändern, sondern daß der Staat mitsamt seinen politischen Gestaltungen nur die Art ist, wie die Gesellschaft eingerichtet, organisiert ist***), so war nun auch der Ansatzpunkt für eine wirkliche Kritik der Politik und da-

*) Vgl. hierzu Marx-Engels, „Der heilige Max", Dokumente des Sozialismus, herausgegeben von Ed. Bernstein, III. S. 128 bis 129: „Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen."

**) Gesammelte Schriften I, S. 403.

***) Gesammelte Schriften II, S. 50.

mit für eine wahrhaft umstürzende Revolution gegeben. Sie konnte sich nicht mehr genügen lassen, die politischen Einrichtungen bloß zu reformieren; sie mußte über die dem politischen Verstande eigene Beschränktheit, mit welcher er nur „innerhalb der Schranken der Politik denkt“, hinausschreiten und zur Auffassung der sozialen Gebrechen selbst gelangen. (A. a. O. S. 52.) „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre . . . Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben*).“ Aber gerade um dieses kümmert sich die menschliche Emanzipation. Nicht mehr um den Staat handelt es sich hier, sondern um ein Gemeinwesen „von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang als das politische Gemeinwesen“, um den gesellschaftlichen Zusammenhang, in welchem das Politische gegenwärtig alle seine Glieder, und am leidvollsten den Arbeiter, künstlich isoliert. (Ges. Schr. II, S. 58.) Daher ist auch nicht von einer politischen Revolution Abhülfe zu erwarten, die immer nur partiellen Interessen dient, sondern nur von einer sozialen Revolution, die erst eine wirkliche Emanzipation des Menschen darstellt, weil sie auf dem „Standpunkt des Ganzen“ steht, weil sie das gesellschaftliche Dasein des Menschen, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagiert, endlich auch bewußt herstellen will. (Vgl. a. a. O. S. 58—59.) Es ist also ein Grundirrtum, die politische mit der menschlichen Emanzipation zu verwechseln**). Wer die politischen Formen an sich bekämpft, der hat sich noch ebensowenig von ihrem gegenständlichen Schein befreit wie derjenige, der die Formen des religiösen Bewußtseins bekämpft, ohne die weltliche, reale Grundlage desselben anzutasten. Die bloß politische Emanzipation ist noch der sich selbst entfremdete Ausdruck für Bestrebungen, die in der Form von staatlichen, d. h. allgemeinen Interessen, eigene Sonderinteressen verfechten und daher notwendig widerspruchsvoll werden müssen. Sie gelangt dazu, gerade das, was nur ihrem Sonderstandpunkte entspricht, als das Vernünftige, allgemein

*) Zur Judenfrage, Gesammelte Schriften I, S. 406 u. 407.
**) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 197, 211, 215.

Menschliche zu bezeichnen, also das wahre Verhältnis direkt umzukehren.

Nicht anders steht es mit der Ideologie einer nationalökonomischen Emanzipation. „Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für wesentliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruche gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum, in einem analogen Widerspruch, wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretiert und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Uebermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt*)." Nur ausnahmsweise kommen daher die Nationalökonomen, wenn sie irgendeinen speziellen Mißbrauch angreifen, dazu, „den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend zu machen", also zu zeigen, daß die ökonomischen Kategorien keine realen Mächte über den Menschen, sondern ihre eigenen wirtschaftlichen Beziehungen sind. Gewöhnlich aber „fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen", als sachliche Macht des Kapitals und Grundeigentums. (A. a. O. S. 129, 141.) So gelangt die in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangene ökonomische Kritik noch nicht dazu, in widerspruchsloser Weise die menschliche Seite zum Entscheidenden zu machen. Zwar, „die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Tätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form". (A. a. O. S. 148.) Sie hat zum Beispiel nicht eingesehen, daß die Vorstellung des „gleichen Besitzes" nur „der nationalökonomische, also selbst sich entfremdete Ausdruck dafür (ist), daß der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist". (A. a. O. S. 141.) Indem die ökonomische Kritik des jungen Marx die Aufhebung dieser Entäußerlichung der ökonomischen Phänomene durch die Ueberführung in ihre menschlich-gesellschaftliche Form verlangt, mündet sie nicht nur in dasselbe Resultat aus, wie vorhin die politische Kritik, son-

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 128.

dern spricht auch das Programm der künftigen theoretischen Arbeit des „Kapital" aus. Die ökonomische Kritik muß ebenso radikal sein wie die politische. Hatte letztere erkannt, daß es nicht den Staat zu reformieren, sondern zu beseitigen gilt, so findet die erstere sich in demselben Verhältnis zu dem ökonomischen Grundphänomen des Eigentums. So wenig die rechtlichen Formen für sich bestehen, so wenig die nationalökonomischen, wie das Eigentum, das „nicht ein einfaches Verhältnis oder gar ein abstrakter Begriff, ein Prinzip ist, sondern in der Gesamtheit der bürgerlichen Produktionsverhältnisse besteht. Da diese sämtlichen bürgerlichen Produktionsverhältnisse Klassenverhältnisse sind, so kann die Veränderung oder gar Abschaffung dieser Verhältnisse natürlich nur aus einer Veränderung dieser Klassen und ihrer wechselseitigen Beziehung hervorgehen, und die Veränderung in der Beziehung von Klassen ist — eine geschichtliche Veränderung, ein Produkt der gesamten gesellschaftlichen Tätigkeit, das Produkt einer bestimmten geschichtlichen Bewegung*)."

Noch viele interessante Stellen könnten angeführt werden, die deutlich zeigen, wie die von dem kritischen Gesichtspunkt der menschlichen Emanzipation ausgelösten Gedanken überall auf die Bahnen der im „Kapital" zur Erörterung gelangten Probleme führen. Aber die bisherigen Andeutungen dürften genügen, diesen Zusammenhang, den wir ohnedies schon theoretisch begreiflich fanden, nun auch anschaulich gegeben zu sehen. Ist man nur einmal erst aufmerksam darauf geworden, wie wenig es dem Wesen der im „Kapital" enthaltenen theoretischen Arbeit entspricht, sie als eine nationalökonomische im herkömmlichen Sinne zu bezeichnen, hat man erst einmal recht verstanden, warum Marx selbst die Nationalökonomie als eine noch widerspruchsvolle Anschauungsweise ablehnt und die seinige als Kritik der politischen Oekonomie bezeichnet, dann wird man schwerlich die Einheit nicht nur des Gedankens, sondern der Problemstellung übersehen können, welche die theoretische Wirksamkeit von Karl Marx seit den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" bis zum „Kapital" umfaßt. Und wirklich ließe sich kaum ein treffenderes Motto für das „Kapital" finden als die Worte, die Marx in jenen „Deutsch-französischen

*) Gesammelte Schriften II, S. 474—475.

Jahrbüchern schrieb: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits auf den Staatsbürger, die moralische Person. Erst wenn der wirklich individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt, ... erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht*)." Mit der Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung hatte Marx nur das Wort eingelöst, das er sich selbst in seiner Jugendzeit gegeben, als er die Forderung empfand und auch aussprach: „Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen werden." Die Aufdeckung der Eigengesetzlichkeit des sozialökonomischen Prozesses, durch welchen diese alte Welt in eine neue übergeführt wurde, war nur die Verwirklichung des berühmten Leitgedankens, mit dem die Kritik des Marxismus in die Welt sprang: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreien. Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will**)." Es zeigt wieder nur von der grandiosen Folgerichtigkeit in der Entwickelung der Lehre von Karl Marx, daß die Reform des individuellen Bewußtseins, mit der Marx begonnen hat, sich im „Kapital" in einer Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins vollendet, in welcher die historische Bedingtheit und ökonomische Klassendifferenzierung desselben zum ersten Male in begrifflicher Schärfe zur Darstellung gelangte.

---

*) Gesammelte Schriften I, S. 423—424.
**) Gesammelte Schriften I, S. 382.



VII. Wissenschaft und Politik.

Noch fehlt ein Zug zur Vollendung des Bildes von Marx als Denker, der sich zwar wiederholt schon merklich machte, indes noch eine spezielle Ausführung verlangt. Es ist dies der Hinweis darauf, wie Marx uns nicht nur durch seine Lehre von der sozialen Eigengesetzlichkeit das Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Praxis in ihrer Einheit vermittelt hat, sondern damit zugleich auch der politischen Tätigkeit einen ganz neuen Charakter aufgeprägt hat, in welchem sie nichts anderes mehr war und sein konnte als in aktuelle Wirksamkeit umgesetzte soziale Erkenntnis. Der Schöpfung der Sozialwissenschaft entsprach, wiederum konsequent, die Umgestaltung der Politik aus einem rein empirischen Machtstreben in eine angewandte Wissenschaft, die Ausführung der Aufgabe, die der Positivismus mit Recht als seine wichtigste erkannt hatte, aber noch nicht zustande bringen konnte.

Diese neue Stellung der Politik im Marxismus ist es, durch welche sich tatsächlich die politische Vertretung desselben, die Sozialdemokratie, völlig von dem Charakterbilde einer bloß politischen Partei abhebt. Aber dies ist es auch, was unsere Gegner so wenig begreifen können, daß sie sich darüber eher mit dem Vorwurf einer Ueberhebung der Sozialdemokratie hinwegsetzen, als diese wirklich so grundsätzliche Verschiedenheit einer Partei zu würdigen, die nur politisch ist, weil sie ihnen entgegentreten muß. Dieser neue politische Charakter entspringt durchaus der Eigenart des Marxschen Denktypus, wie wir ihn als Ineinssetzung der Theorie und Praxis, als Verwirklichung des Geistes und Vergeistigung des Wirklichen kennen gelernt haben. Er ist nur das Resultat der neuen gedanklichen Beziehung, die Marx zwischen sozialer Wissenschaft und geschichtlicher Wirklichkeit geschaffen

hat, wonach die Theorie nicht etwa erst an die Praxis herangebracht werden muß, sondern selbst nur die verstandene Praxis ist, also unmittelbar praktisch, d. h. aber in Anwendung auf das soziale Leben, politisch sein muß. Politik im Sinne des Marxismus ist nicht mehr ein Intrigieren und Paktieren, ein schlaues Schaukelspiel von Interessen, ein skrupelloses und wenn nötig auch brutales Betreiben ehrsüchtiger Pläne, sondern eine planmäßige und zielbewußte Verfolgung des sozialen Prozesses als eines gewußten, als eines in seinen Tendenzen und seinen Mitteln erkannten, was freilich die Anwendung der alten Formen der Politik nicht sofort ausschließt, jedoch stetig überflüssiger macht.

Aber gerade weil dem so ist, verlegt die neue Charakterart der Politik den Schwerpunkt auf die theoretische Seite. Hier hatte der Marxismus das Extrem zum Utopismus abzuwehren, das „Nur Praktische“ des platten Empirismus, die Abneigung, ja die Feindseligkeit gegen alle geistige Ueberwindung des dürftigen Augenblicks und der Engherzigkeit momentaner Interessen. Die notwendige Einseitigkeit, ja Beschränktheit, die dem bloß politischen Standpunkt eigen ist, konnte nur durch die Vielseitigkeit und Totalität, wie sie einer theoretischen Beurteilung entspringt, zum Weichen gebracht werden, die denn auch nunmehr die maßgebende Richtungskonstante der Politik im Marxismus wurde. Das kennzeichnet heute in augenfälligster Weise jeden marxistischen Politiker, daß er sich in erster Linie als Theoretiker fühlt, daß seine prinzipielle Stellung zu den Aufgaben der Politik vor allem die der theoretischen Kritik ist. Während sonst die politische Stellungnahme gerade dadurch charakterisiert ist, daß sie die Sonderinteressen bestimmter Machtgruppen auch für ihr theoretisches Urteil zum Ausgangspunkt nimmt, oder besser gesagt, das letztere den ersteren akkomodiert, wenn nicht gar unterwirft, fällt sie vom Standpunkte des Marxismus mit der Beurteilung aller staatlichen und gesellschaftlichen Tätigkeit aus dem Ganzen der sozialen Erkenntnis zusammen. Diese durchaus andersartige Stellungnahme der marxistischen Politik hängt aber nicht etwa mit einem intellektuellen oder moralischen Vorzug ihrer Vertreter zusammen, wiewohl kein Zweifel ist, daß, wenn jene alte Form der Politik vielleicht wirklich den Charakter verdirbt, diese neue sicherlich einen Charakter verlangt; sie

sammenhang, durch welchen die Endleistung von Marx mit seinen Anfängen nicht etwa bloß in der Kontinuität seines Denkerlebens, sondern in innerer Logik verbunden ist, noch deutlicher vor sich zu haben, als dies ohnedies bereits aus der bisherigen Darlegung erhellt, möchte ich nur noch auf einen vielleicht nicht genug beachteten Punkt etwas näher eingehen.

Das mächtige Gedankenfundament, auf welchem die ganze Kritik der politischen Oekonomie ruht, ist jener immer noch unerschöpfliche erste Abschnitt des „Kapitals", in welchem der dingliche Schein der ökonomischen Phänomene aufgelöst und die mysteriöse Wirksamkeit von rein sachlichen Faktoren als gesellschaftlicher, d. h. zwischen Menschen und durch Menschen sich abspiegelnder Vorgang entschleiert wird. In diesem Abschnitt, den Marx darum selbst auch als den schwierigsten des 1. Bandes bezeichnet hat, werden die neuen Anschauungen und neuen Denkmittel geschaffen, mit denen erst die Kritik der politischen Oekonomie möglich ist. Es ist wirklich so, wie Marx selbst von dieser seiner Leistung sagt: „Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit..." (A. a. O. S. 41.) Von da ab gelingt die theoretische Analyse des gesellschaftlichen Naturzusammenhanges, an der bisher Geschichtsphilosophie und Nationalökonomie so wenig erfolgreich gearbeitet hatten. Sowohl die unbegreifliche Macht für rein dinglich gehaltener Potenzen, vor allem die des Kapitals, als auch die scheinbare Willkür und Regellosigkeit des menschlichen Verhaltens wichen nun ganz anderen Vorstellungen, wenn jener dingliche Schein sich erklärte aus der Unbewußtheit, mit welcher die Menschen hier den Wirkungen ihres eigenen Handelns gegenüberstanden, und wenn diese scheinbare persönliche Selbständigkeit sich auflöste in die Erkenntnis, „daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertraten". (A. a. O. S. 51.) Hand in Hand damit gingen die ökonomischen Kategorien aus ihrer objektiven Verselbständigung gegenüber dem Menschen in ihre wahre Form gesellschaftlicher Beziehungen zurück, und verwandelten sich auf diese Weise die scheinbar unveränderlichen Naturbegriffe der Nationalökonomie in nur historisch zu verstehende soziale Wirksamkeiten.

Die Wichtigkeit dieser kritischen Gedankenrichtung für die ganze ökonomische Theorie des Marxismus — führt sie doch allein zu dem Elementarbegriff derselben, zum Wertbegriff —, hat denn auch Marx selbst in den resumierenden Teilen des 3. Bandes des „Kapitals“ nachdrücklich hervorgehoben. Er erinnert wiederholt daran, wie er „die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit“ aufgedeckt habe*). Er verweist selbst auf sein berühmtes Kapitel über den Fetischcharakter der Ware (S. 362), in welchem in der Tat „die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen und die Versubjektivierung der materiellen Grundlagen der Produktion, welche die ganze kapitalistische Produktionsweise charakterisiert“ (S. 417), bereits in jenen kritischen Grundzügen dargelegt war, welche die Einzelausführung in den folgenden Partien des ökonomischen Hauptwerkes überall nur bestätigen konnte. Am Ende seiner Arbeit kehrt Marx so zu dem gedanklichen Ausgangspunkt zurück. Und wirklich ist die in seinem ökonomischen Werke vollendete Zurückführung sowohl der juristischen (rechtlichen) und politischen als der ökonomischen Begriffe und Erscheinungen auf g e s e l l s c h a f t l i c h e Z u s a m m e n h ä n g e das eigentliche Resultat der K r i t i k der politischen Oekonomie, mit welchem sie das Denken von dem geistigen Zwange emanzipierte, den bis dahin sowohl die Rechtsformen wie die Formen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens als scheinbar selbständige Wesenheiten auf den Menschen ausgeübt hatten. Die ökonomische Kritik wiederholte hier nur das großartige Schauspiel, das schon zuvor die Erkenntniskritik geboten hatte: der Mensch wird rehabilitiert und in den Vordergrund derselben Welt gerückt, als deren willenloser Teil er nur solange erschien, als man bloß das Weltgetriebe allein vor Augen hatte und nicht darauf achtete, wie es einzig in dem erkennenden und handelnden Bewußtsein überhaupt Zusammenhang hatte. Die ökonomische Kritik von Karl Marx bereitete nicht nur gedanklich die historische Emanzipation von der bisherigen überkommenen und veralteten G e s e l l s c h a f t s ordnung

*) Das Kapital, III. 2. Abteilung, S. 366. Vgl. auch S. 350, 363, 416—417.

vor, sondern sie bedeutet schon vorher die geistige Emanzipation von der überkommenen Gedankenordnung einer Vergangenheit, in welcher der Mensch noch nicht vermochte, sich als sein eigenes Geschöpf zu betrachten und sein Ideal entschlossen nach seinem Ebenbilde zu gestalten. Die ökonomische Kritik ist daher in Wahrheit das, was Marx von seinen Jugendjahren an vorgeschwebt hatte, dessen Inhalt aber nicht anders zu realisieren war, als auf dem so mühsam und entsagungsvollen Weg, den er gegangen: die Emanzipation des Menschen.

Und dies ist der Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte: daß in der Tat die Gedanken der ökonomischen Kritik bis auf den Gedanken der menschlichen Emanzipation als solchen zurückführen, welcher in den vierziger Jahren ein Zentrum der Marxschen kritischen Arbeit bildete. Denn unter Emanzipation des Menschen verstand er nicht eine humanitäre oder egalitäre Phrase, keine moralische oder auch nur politische Apostrophe, sondern die theoretische Forderung, hinter dem Schein der politischen und rechtlichen, später auch der ökonomischen Forderungen dasjenige hervorzusuchen, was ihre menschliche Unterlage sei, — und das war nur ein anderes Wort für gesellschaftliche Unterlage. Das menschliche Wesen, auf das Marx zurückgriff, war nie identisch mit dem gleichnamigen Begriff Feuerbachs, so begreiflich es war, daß Marx von dessen kühner Religionskritik enthusiasmiert sein mußte. Aber schon in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern", in denen Marx mit Hülfe dieses Begriffes die berühmte Kritik der französischen Menschenrechte vornimmt und sie als ideologische Ausdrücke bestehender gesellschaftlicher Beziehungen erklärt, zeigt sich, daß dieses menschliche Wesen bei Marx nicht jene individuelle Abstraktion ist wie bei Feuerbach, daß es überhaupt nicht den Menschen als solchen, sondern die Verflechtung der Menschen als Grund ihres ganzen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Daseins bedeutet. Das Wesen des Menschen bei Feuerbach ist das allgemein Menschliche in jedem Menschen, bei Marx — die Gesellschaft. Und nur deshalb konnte er schon 1845 über Feuerbach hinausschreiten; nur deshalb konnte schon von allem Anfang an die menschliche Emanzipation für Marx das Denkmittel werden, gerade die sozialen Ideologien, voran die bloß politische Emanzipation und dann die bloß nationalökonomische, wie sie damals für das Proletariat verlangt

wurden, zu kritisieren als unvollkommene, sich selbst nicht klargewordene gesellschaftliche Bewegungen*).

„Es genügte keineswegs", schrieb Marx bereits 1843 gegen Bruno Bauer in dem ersten Aufsatz zur Judenfrage, „zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie muß sagen: Von welcher Art Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet**)?" Die Kritik der politischen Emanzipation selbst war die Aufgabe, aus deren Unterlassung der große Fehler der Zeitströmungen entsprang, wie Marx ihn an Bauer rügt, der „das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht, und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechselung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind". (A. a. O. S. 403.) War in Verfolgung dieses kritischen Problems erst einmal erkannt, wie der Grund des Uebels nicht in den politischen Formen des Staates als solchen liege, so daß es etwa genügte, die Staatsform zu ändern, sondern daß der Staat mitsamt seinen politischen Gestaltungen nur die Art ist, wie die Gesellschaft eingerichtet, organisiert ist***), so war nun auch der Ansatzpunkt für eine wirkliche Kritik der Politik und da-

---

*) Vgl. hierzu Marx-Engels, „Der heilige Max", Dokumente des Sozialismus, herausgegeben von Ed. Bernstein, III. S. 128 bis 129: „Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von dem Menschen, denn es war ein Bewußtsein nicht nur der einzelnen Person, sondern der einzelnen Person im Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft und von der ganzen Gesellschaft, in der sie lebten. Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, die damit zusammenhängenden notwendigen Verkehrsformen, die damit gegebenen persönlichen und sozialen Verhältnisse mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. aus dem Begriff des Menschen, dem menschlichen Wesen, der Natur des Menschen, dem Menschen hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten. Was die Menschen waren, was ihre Verhältnisse waren, erschien im Bewußtsein als Vorstellung von dem Menschen, von seinen Daseinsweisen oder von seinen näheren Begriffsbestimmungen."

**) Gesammelte Schriften I, S. 403.

***) Gesammelte Schriften II, S. 50.

mit für eine wahrhaft umstürzende Revolution gegeben. Sie konnte sich nicht mehr genügen lassen, die politischen Einrichtungen bloß zu reformieren; sie mußte über die dem politischen Verstande eigene Beschränktheit, mit welcher er nur „innerhalb der Schranken der Politik denkt", hinausschreiten und zur Auffassung der sozialen Gebrechen selbst gelangen. (A. a. O. S. 52.) „Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre . . . Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben*)." Aber gerade um dieses kümmert sich die menschliche Emanzipation. Nicht mehr um den Staat handelt es sich hier, sondern um ein Gemeinwesen „von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang als das politische Gemeinwesen", um den gesellschaftlichen Zusammenhang, in welchem das Politische gegenwärtig alle seine Glieder, und am leidvollsten den Arbeiter, künstlich isoliert. (Ges. Schr. II, S. 58.) Daher ist auch nicht von einer politischen Revolution Abhülfe zu erwarten, die immer nur partiellen Interessen dient, sondern nur von einer sozialen Revolution, die erst eine wirkliche Emanzipation des Menschen darstellt, weil sie auf dem „Standpunkt des Ganzen" steht, weil sie das gesellschaftliche Dasein des Menschen, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagiert, endlich auch bewußt herstellen will. (Vgl. a. a. O. S. 58—59.) Es ist also ein Grundirrtum, die politische mit der menschlichen Emanzipation zu verwechseln**). Wer die politischen Formen an sich bekämpft, der hat sich noch ebensowenig von ihrem gegenständlichen Schein befreit wie derjenige, der die Formen des religiösen Bewußtseins bekämpft, ohne die weltliche, reale Grundlage desselben anzutasten. Die bloß politische Emanzipation ist noch der sich selbst entfremdete Ausdruck für Bestrebungen, die in der Form von staatlichen, d. h. allgemeinen Interessen, eigene Sonderinteressen verfechten und daher notwendig widerspruchsvoll werden müssen. Sie gelangt dazu, gerade das, was nur ihrem Sonderstandpunkte entspricht, als das Vernünftige, allgemein

*) Zur Judenfrage, Gesammelte Schriften I, S. 406 u. 407.
**) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 197, 211, 215.

Menschliche zu bezeichnen, also das wahre Verhältnis direkt umzukehren.

Nicht anders steht es mit der Ideologie einer nationalökonomischen Emanzipation. „Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für wesentliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruche gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum, in einem analogen Widerspruch, wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretiert und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Uebermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt*).“ Nur ausnahmsweise kommen daher die Nationalökonomen, wenn sie irgendeinen speziellen Mißbrauch angreifen, dazu, „den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend zu machen“, also zu zeigen, daß die ökonomischen Kategorien keine realen Mächte über den Menschen, sondern ihre eigenen wirtschaftlichen Beziehungen sind. Gewöhnlich aber „fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen“, als sachliche Macht des Kapitals und Grundeigentums. (A. a. O. S. 129, 141.) So gelangt die in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangene ökonomische Kritik noch nicht dazu, in widerspruchsloser Weise die menschliche Seite zum Entscheidenden zu machen. Zwar, „die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Tätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form“. (A. a. O. S. 148.) Sie hat zum Beispiel nicht eingesehen, daß die Vorstellung des „gleichen Besitzes“ nur „der nationalökonomische, also selbst sich entfremdete Ausdruck dafür (ist), daß der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist“. (A. a. O. S. 141.) Indem die ökonomische Kritik des jungen Marx die Aufhebung dieser Entäußerlichung der ökonomischen Phänomene durch die Ueberführung in ihre menschlich-gesellschaftliche Form verlangt, mündet sie nicht nur in dasselbe Resultat aus, wie vorhin die politische Kritik, son-

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 128.

dern spricht auch das Programm der künftigen theoretischen Arbeit des „Kapital" aus. Die ökonomische Kritik muß ebenso radikal sein wie die politische. Hatte letztere erkannt, daß es nicht den Staat zu reformieren, sondern zu beseitigen gilt, so findet die erstere sich in demselben Verhältnis zu dem ökonomischen Grundphänomen des Eigentums. So wenig die rechtlichen Formen für sich bestehen, so wenig die nationalökonomischen, wie das Eigentum, das „nicht ein einfaches Verhältnis oder gar ein abstrakter Begriff, ein Prinzip ist, sondern in der Gesamtheit der bürgerlichen Produktionsverhältnisse besteht. Da diese sämtlichen bürgerlichen Produktionsverhältnisse Klassenverhältnisse sind, so kann die Veränderung oder gar Abschaffung dieser Verhältnisse natürlich nur aus einer Veränderung dieser Klassen und ihrer wechselseitigen Beziehung hervorgehen, und die Veränderung in der Beziehung von Klassen ist — eine geschichtliche Veränderung, ein Produkt der gesamten gesellschaftlichen Tätigkeit, das Produkt einer bestimmten geschichtlichen Bewegung*)."

Noch viele interessante Stellen könnten angeführt werden, die deutlich zeigen, wie die von dem kritischen Gesichtspunkt der menschlichen Emanzipation ausgelösten Gedanken überall auf die Bahnen der im „Kapital" zur Erörterung gelangten Probleme führen. Aber die bisherigen Andeutungen dürften genügen, diesen Zusammenhang, den wir ohnedies schon theoretisch begreiflich fanden, nun auch anschaulich gegeben zu sehen. Ist man nur einmal erst aufmerksam darauf geworden, wie wenig es dem Wesen der im „Kapital" enthaltenen theoretischen Arbeit entspricht, sie als eine nationalökonomische im herkömmlichen Sinne zu bezeichnen, hat man erst einmal recht verstanden, warum Marx selbst die Nationalökonomie als eine noch widerspruchsvolle Anschauungsweise ablehnt und die seinige als Kritik der politischen Oekonomie bezeichnet, dann wird man schwerlich die Einheit nicht nur des Gedankens, sondern der Problemstellung übersehen können, welche die theoretische Wirksamkeit von Karl Marx seit den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" bis zum „Kapital" umfaßt. Und wirklich ließe sich kaum ein treffenderes Motto für das „Kapital" finden als die Worte, die Marx in jenen „Deutsch-französischen

---

*) Gesammelte Schriften II, S. 474—475.

Jahrbüchern schrieb: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, andererseits auf den Staatsbürger, die moralische Person. Erst wenn der wirklich individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt, ... erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht*)." Mit der Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung hatte Marx nur das Wort eingelöst, das er sich selbst in seiner Jugendzeit gegeben, als er die Forderung empfand und auch aussprach: „Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen werden." Die Aufdeckung der Eigengesetzlichkeit des sozialökonomischen Prozesses, durch welchen diese alte Welt in eine neue übergeführt wurde, war nur die Verwirklichung des berühmten Leitgedankens, mit dem die Kritik des Marxismus in die Welt sprang: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreien. Wir zeigen ihr nur, worum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will**)." Es zeigt wieder nur von der grandiosen Folgerichtigkeit in der Entwickelung der Lehre von Karl Marx, daß die Reform des individuellen Bewußtseins, mit der Marx begonnen hat, sich im „Kapital" in einer Kritik des gesellschaftlichen Bewußtseins vollendet, in welcher die historische Bedingtheit und ökonomische Klassendifferenzierung desselben zum ersten Male in begrifflicher Schärfe zur Darstellung gelangte.

*) Gesammelte Schriften I, S. 423—424.
**) Gesammelte Schriften I, S. 382.



VII. Wissenschaft und Politik.

Noch fehlt ein Zug zur Vollendung des Bildes von Marx als Denker, der sich zwar wiederholt schon merklich machte, indes noch eine spezielle Ausführung verlangt. Es ist dies der Hinweis darauf, wie Marx uns nicht nur durch seine Lehre von der sozialen Eigengesetzlichkeit das Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Praxis in ihrer Einheit vermittelt hat, sondern damit zugleich auch der politischen Tätigkeit einen ganz neuen Charakter aufgeprägt hat, in welchem sie nichts anderes mehr war und sein konnte als in aktuelle Wirksamkeit umgesetzte soziale Erkenntnis. Der Schöpfung der Sozialwissenschaft entsprach, wiederum konsequent, die Umgestaltung der Politik aus einem rein empirischen Machtstreben in eine angewandte Wissenschaft, die Ausführung der Aufgabe, die der Positivismus mit Recht als seine wichtigste erkannt hatte, aber noch nicht zustande bringen konnte.

Diese neue Stellung der Politik im Marxismus ist es, durch welche sich tatsächlich die politische Vertretung desselben, die Sozialdemokratie, völlig von dem Charakterbilde einer bloß politischen Partei abhebt. Aber dies ist es auch, was unsere Gegner so wenig begreifen können, daß sie sich darüber eher mit dem Vorwurf einer Ueberhebung der Sozialdemokratie hinwegsetzen, als diese wirklich so grundsätzliche Verschiedenheit einer Partei zu würdigen, die nur politisch ist, weil sie ihnen entgegentreten muß. Dieser neue politische Charakter entspringt durchaus der Eigenart des Marxschen Denktypus, wie wir ihn als Ineinssetzung der Theorie und Praxis, als Verwirklichung des Geistes und Vergeistigung des Wirklichen kennen gelernt haben. Er ist nur das Resultat der neuen gedanklichen Beziehung, die Marx zwischen sozialer Wissenschaft und geschichtlicher Wirklichkeit geschaffen

hat, wonach die Theorie nicht etwa erst an die Praxis herangebracht werden muß, sondern selbst nur die verstandene Praxis ist, also unmittelbar praktisch, d. h. aber in Anwendung auf das soziale Leben, politisch sein muß. Politik im Sinne des Marxismus ist nicht mehr ein Intrigieren und Paktieren, ein schlaues Schaukelspiel von Interessen, ein skrupelloses und wenn nötig auch brutales Betreiben ehrsüchtiger Pläne, sondern eine planmäßige und zielbewußte Verfolgung des sozialen Prozesses als eines gewußten, als eines in seinen Tendenzen und seinen Mitteln erkannten, was freilich die Anwendung der alten Formen der Politik nicht sofort ausschließt, jedoch stetig überflüssiger macht.

Aber gerade weil dem so ist, verlegt die neue Charakterart der Politik den Schwerpunkt auf die theoretische Seite. Hier hatte der Marxismus das Extrem zum Utopismus abzuwehren, das „Nur Praktische" des platten Empirismus, die Abneigung, ja die Feindseligkeit gegen alle geistige Ueberwindung des dürftigen Augenblicks und der Engherzigkeit momentaner Interessen. Die notwendige Einseitigkeit, ja Beschränktheit, die dem bloß politischen Standpunkt eigen ist, konnte nur durch die Vielseitigkeit und Totalität, wie sie einer theoretischen Beurteilung entspringt, zum Weichen gebracht werden, die denn auch nunmehr die maßgebende Richtungskonstante der Politik im Marxismus wurde. Das kennzeichnet heute in augenfälligster Weise jeden marxistischen Politiker, daß er sich in erster Linie als Theoretiker fühlt, daß seine prinzipielle Stellung zu den Aufgaben der Politik vor allem die der theoretischen Kritik ist. Während sonst die politische Stellungnahme gerade dadurch charakterisiert ist, daß sie die Sonderinteressen bestimmter Machtgruppen auch für ihr theoretisches Urteil zum Ausgangspunkt nimmt, oder besser gesagt, das letztere den ersteren akkomodiert, wenn nicht gar unterwirft, fällt sie vom Standpunkte des Marxismus mit der Beurteilung aller staatlichen und gesellschaftlichen Tätigkeit aus dem Ganzen der sozialen Erkenntnis zusammen. Diese durchaus andersartige Stellungnahme der marxistischen Politik hängt aber nicht etwa mit einem intellektuellen oder moralischen Vorzug ihrer Vertreter zusammen, wiewohl kein Zweifel ist, daß, wenn jene alte Form der Politik vielleicht wirklich den Charakter verdirbt, diese neue sicherlich einen Charakter verlangt; sie

ist auch nicht etwa die Folge einer weniger entschlossenen Vertretung der Sonderinteressen ihrer Machtgruppen, — ein Vorwurf, den man wohl zuletzt der proletarischen Politik machen wird. Sie ist vielmehr abermals aus der theoretischen Einsicht hervorgegangen, daß die Vertretung ihrer Sonderinteressen zugleich mit jenen Entwickelungstendenzen der sozialen Gesetzmäßigkeit zusammenfällt, deren Durchsetzung die wissenschaftliche Erforschung dieser Gesetzmäßigkeit als notwendig erkannt hat. Die proletarische Politik kann angewandte Wissenschaft werden, weil die Resultate der Wissenschaft mit ihren Zielen gar nicht in Widerspruch geraten; denn die Ziele der proletarischen Politik sind ja gar nichts anderes als die von der Wissenschaft aufgedeckte gesellschaftliche Entwickelung in Form der bewußten Aktion.

An diesem Punkte scheidet sich also die proletarische von der bürgerlichen Politik, weil schon vorher die bürgerliche und proletarische Stellungnahme zur sozialen Theorie sich geschieden hat. Die Bourgeoisie *kann* auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft nicht mehr sich jene Unbefangenheit erhalten, die alle Wissenschaft verlangt, das Proletariat aber *braucht* sie gar nicht. Sobald die Ergebnisse der Sozialwissenschaft das Fundament der bürgerlichen Herrschaft antasten und ihren Bestand in Frage stellen, handelt es sich, wie Marx dies zwar scharf aber unwiderleglich formuliert hat, für deren offizielle Vertreter, also vor allem für ihre Politiker, „nicht mehr darum, ob dies oder jenes Theorem wahr sei, sondern ob dem Kapital nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem, ob polizeiwidrig oder nicht“*). Das Proletariat dagegen braucht gar nicht unbefangen zu sein. Denn da die theoretische Kritik die Notwendigkeit der Beseitigung des Kapitalismus aufzeigt, so macht im Gegenteil gerade die bewußte Verfolgung seiner Sonderinteressen das Proletariat nur um so empfänglicher für die Aufnahme einer Theorie, die alle seine Bestrebungen unterstützt. Darin liegt auch die Erklärung, wieso das im Grunde so gedankenschwere System des Marxismus doch popularisiert werden kann, ja bei intelligenten Arbeitern sogar auf eine Aufnahmefähigkeit stößt, die wunderbar wäre, wüßten wir nicht, daß sich hierin nur das Gefühl des Proletariers kundgibt, der sich seines eigenen Geschicks und seiner Aufgabe bewußt zu werden beginnt. De te fabula narratur — und in der Tat, soweit

*) Das Kapital, I. S. XII.

überhaupt die Wissenschaft ein Parteibündnis eingehen kann, oder, um wieder mit Marx zu reden, „soweit eine solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen ist — das Proletariat". (A. a. O. S. XIII.) So erwächst also der eigenartige, gegenüber jeder bürgerlichen Politik ebenso intransigente als ihr überlegene Charakter der proletarischen Politik durchaus als gewußte und gewollte Konsequenz aus dem theoretischen Standpunkt des Marxismus. Die Theorie schlägt unmittelbar in Praxis um, weil in der Theorie, wie sie der Marxismus uns verstehen gelehrt hat, nichts richtig sein kann, was in der Praxis nichts taugt; ist die soziale Theorie doch nur die gedankliche Rekapitulation der Praxis selbst. Aber eben darum wird auch aus dieser Praxis immer mehr ausgemerzt, was die Theorie als untauglich erkannt hat, eine wirklich erfolgreiche und bestandfähige soziale Wirkung zu erzielen. Auf marxistischer Grundlage wird so erst die Politik wirklich das, was ihr Name von ihr aussagt, eine Kunst im griechischen Sinne dieses Wortes, nämlich die kundige, sachgemäße Arbeit an der Einrichtung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, mit einem Worte: die Technik der Gesellschaft.

Diese Einheit von Theorie und Praxis, wie sie einer Politik eigen ist, die nur mehr die Anwendung der sozialen Wissenschaft sein will, stellt sowohl Lehre wie Leben von Karl Marx seit dem „Kommunistischen Manifest" immer großartiger ins Licht der Geschichte. Aber sie reicht, nur weniger augenfällig, wie alle Hauptzüge in seinem Denkerbilde, bis in die Jugendzeit zurück. Die frühe Form ihrer Aeußerung ist die Kritik, mit der Marx gegen die Unfruchtbarkeit der Philosophie in ihrer spekulativen Gestalt für das Verständnis der Zeit ankämpft. Dieselbe Energie, mit welcher die Hegelschen metaphysischen Vorstellungen in die spezifische Gestalt der Marxschen Anschauungen umgewandelt werden, ist es auch, die gleichzeitig an der Vermittlung der philosophischen Gedankenwelt mit den Anforderungen und Gestaltungen der wirklichen Alltagsarbeit arbeitet. Die Theorie soll auch auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung als Philosophie praktisch sein, d. h. einen lebendigen Zusammenhang mit ihrer Zeit behalten. Wieder klingt es wie ein programmatisches Wort zu seiner eigenen künftigen theoretischen und

politischen Wirksamkeit, wenn wir schon in der Doktordissertation lesen: „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreich des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt*)." Aber der theoretische Geist kann die Wirklichkeit nur aufnehmen, indem er sie begreift. Mit der Verweisung der Philosophie auf die Wirklichkeit war daher nicht etwa ihre Abdankung zugunsten eines platten Empirismus gemeint, sondern die bewußte Ergreifung der Probleme der historischen Realität, die Durchleuchtung derselben mit den Mitteln des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. In diesem Sinne sollte das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie bedeuten. (A. a. O. S. 114.) Die Philosophie soll praktisch werden durch ihre unmittelbare Verbindung mit den Gestaltungen der Zeit, wobei sie durchaus nichts von ihrer theoretischen Würde einbüßt. Denn sie kann ja nicht anders praktisch werden, als indem sie das Konkrete nach ihrem ideellen Maßstab aufnimmt und kritisiert. Es ist somit in Wahrheit eine Familiarisierung der Idee, die in der bisherigen deutschen Philosophie sich in unnahbarer Ferne gehalten hat, eine Uebersetzung aus der Sprache der Götter in die der Menschen**), wenn sich die Philosophie mit den sozialen und politischen Erscheinungen zu beschäftigen beginnt. Die Philosophie ist bisher isoliert und unpraktisch gewesen. Sie benahm sich, als wäre sie nicht von dieser Welt. „Mit Recht fordert daher die praktisch politische Sekte in Deutschland die Negation der Philosophie." Aber ihr Unrecht besteht darin, daß „sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelt. . . . Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen***)."

---

*) Gesammelte Schriften I, S. 114.
**) Vgl. Gesammelte Schriften I, S. 248.
***) Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Gesammelte Schriften I, S. 390.

War diese Mahnung mit Recht gegen die praktischen Ideophoben am Platze, so wie sie es heute noch ist, so galt allerdings auch den unpraktischen Ideologen die andere Mahnung, ihr eigenes Denken nicht außer Zusammenhang mit der wirklichen Welt zu wähnen und zu erkennen, „daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist". (A. a. O. S. 390.) Erst auf diesem Wege könnte sie aufhören, ein isoliertes System zu sein. Sie wird unmittelbare denkende Erfassung der sozialen Wirklichkeit, ihre Verwirklichung ist zugleich ihr Verlust, d. h. ihre Aufhebung als unfruchtbare Spekulation, als taten- und wirkungslose Phantasterei, und deshalb kann sich Philosophie nicht verwirklichen, ohne sich aufzuheben.

Diese Aufhebung der Philosophie, die, wie wir sehen, gar nichts mit ihrer „Abschaffung" zu tun hat, sondern im Gegenteil auf ihre Weiter- und Höherbildung zielt, ist nur ein anderer Ausdruck für die Aufhebung ihrer Selbstentfremdung gegenüber den Interessen und dem Verständnisse der Mitwelt. Sie ist ein Protest gegen die unnatürliche Trennung, in welche das Denken vom Handeln geraten ist, in welcher „der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes" krankhaft zu entarten drohte. Der hochfliegenden, die realen Verhältnisse tief unter sich lassenden Theorie der deutschen Ideologen mußte zur Erkenntnis gebracht werden, daß die Theorie „in einem Volke immer nur so weit verwirklicht (wird), als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist". (A. a. O. S. 393.) Sie soll und muß sich aber verwirklichen, will sie nicht, was allem Wesen einer Theorie zuwider ist, bloße Träumerei bleiben. Der weltabgewandten Kritik der deutschen spekulativen Philosophie hält darum Marx die soziale Kritik der Franzosen und Engländer gegenüber, an welchem Beispiel deutlich erkennbar ist, wie die lebendige Einheit von Wissenschaft und Politik der Angelpunkt seiner Gedanken über diesen Gegenstand ist. „Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die wirkliche menschliche Tätigkeit von Individuen, die werktätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Kommunismus ein Sozialismus, in dem sie praktische handgreifliche Maß-

regeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln . . .*)"

Ueberblicken wir von da aus die Jugendgedanken, deren hinreißende Sprache allein schon beweist, welche innere Ueberzeugung sie künden, die Gedanken von der Theorie, die zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, von der Befreiung Deutschlands, welche allein möglich sei auf dem Standpunkte einer Theorie, die den Menschen zum höchsten Wesen des Menschen erklärt, von der Philosophie, die der Kopf des Proletariates sei, wie dieses das Herz der Philosophie, lesen wir den prophetischen Satz: „Sobald der Blitz des Gedankens in diesen naiven Volksboden (des Proletariates) eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen**)", — so ist jetzt erkennbar geworden, wie dies alles nicht etwa ein Rest der reinen Ideologie ist, die Marx zu beseitigen strebte, sondern im Gegenteil ein Grundgedanke seines Schaffens und eine Wahrheit, die allerdings erst er selbst realisieren sollte. Es ist der Ausdruck einer Anschauung, die Marx vom Anfang seines geistigen Schaffens bis an sein Ende stets geleitet hat, und die er gerade durch seine Umgestaltung der Sozialphilosophie zur Sozialtheorie, der Philosophie der Geschichte zur Erkenntnis der Geschichte in immer reicherem Maße verwirklicht hat. Denn die Philosophie, von der hier die Rede war, deren zündende Kraft im Volke Marx ersehnte, war ja nichts anderes als die aus der historisch-politischen Wirklichkeit, aus den sozialen Bedürfnissen und Bestrebungen des Volkes selbst sich hervordrängende neue Gedankenwelt, von der sich denn auch erfüllen mußte, daß sie vom Volke begierig aufgenommen und verstanden werden wird. Mit einem Worte, diese Philosophie war der Sozialismus, aber nicht mehr als Elendsruf, als Revolte, als bloß politisch-ökonomische Aktion, sondern in dem neuen Sinne, in dem Marx ihn auffaßte, als die selbstbewußt gewordene Bewegung des sozialen Organismus, und von dem sein tiefsinniges Wort gilt: „Erst in dem Sozialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im Proletariat das tätige Element seiner Befreiung finden***)." Dem Proletariate des „philosophischen Volkes", dem deutschen Proletariate, hat

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 263.
**) Gesammelte Schriften I, S. 398.
***) Gesammelte Schriften II, S. 55.

Marx den Ruhm zuerkannt, daß es „der Theoretiker des europäischen Proletariates (sei), wie das englische Proletariat sein Nationalökonom und das französische Proletariat sein Politiker ist“. Er hat damit wohl auch dem Bewußtsein seiner eigenen Bedeutung Ausdruck gegeben, die sich ihm schon damals deutlich machte; allein in dem Vorzug des „deutschen“ Elementes, auf den Marx öfters und auch noch in den Briefen an Sorge zu sprechen kommt, ist es im Grunde nur die überragende Wichtigkeit der Theorie, die er dadurch anerkannt wissen will*).

* * *

So stellt sich uns die Geistesarbeit von Karl Marx von Anfang bis zu Ende in einer großartigen Geschlossenheit dar. Es ist, wie überall, wo wir auf den Schöpfer eines neuen Geistestypus stoßen, in dieser Arbeit ein Fortschritt nur in der Selbstklärung und inhaltlichen Bereicherung des Denkens; die Richtung und Auffassungsart aber steht vom Anfang der selbständigen Denkarbeit fest, da ja gerade diese Konstanz es ist, welche die spezifische Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes in jenen besonderen Formen ermöglicht, die uns als neue Theorie der Wirklichkeit entgegentreten. Sie stellt die ursprüngliche Apperzeption dar, mit welcher ein genialer Denker eine neue Weltauffassung zustande bringt. Wirklich sahen wir auch alle Leitgedanken des entwickelten Marxismus schon in den Schriften des jungen Marx vorbereitet, und mehr als einmal zeigte es sich, wie für die theoretische und praktische Wirksamkeit seiner vollreifen Zeit sich nirgends glänzendere Charakteristiken und treffendere Stichworte finden ließen als gerade in den Jugendschriften. Fürwahr, das Dichterwort de Vigny's, das Comte seiner „Positiven Politik“ gleichsam als Epigramm seines Lebens voraussetzte, es darf — und vielleicht mit größerem Rechte — auch die Lebensarbeit von Karl Marx bezeichnen:

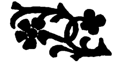
„Was ist ein großes Leben? —
Ein Gedanke der Jugend, verwirklicht in der Reife des Alters.“

---

*) Vgl. Briefe an Sorge, Stuttgart 1906, S. 33: „Deutschen Einfluß, weil deutsche Wissenschaft“, und besonders Seite 40, wo Marx den Vorwurf des Pangermanismus gegen den Generalrat der „Internationalen“ darauf reduziert, „daß die englischen und französischen Elemente theoretisch vom deutschen Element beherrscht sind, und diese Herrschaft, i. e. die deutsche Wissenschaft, sehr nützlich und selbst unentbehrlich finden“.

An einen dieser Jugendgedanken sei noch zum Abschluß besonders erinnert; denn in ihm vollendet sich das soziale Schicksal der Wissenschaft. Wenn Marx die Philosophie einmal den Kopf des Proletariates nannte und dieses das Herz der Philosophie, so wissen wir, wie dies dahin zu verstehen war, daß die soziale Philosophie nur lebendig werden könne, wenn sie in den Köpfen derjenigen lebt, welche die soziale Wirklichkeit ausmachen. Dieses Verhältnis setzt aber eine notwendige Gegenseitigkeit voraus: das Proletariat ist *nur dann* das Herz der Philosophie, *wenn* diese sein Kopf sein will, wenn sie also sich um das Proletariat kümmert. Und in dem Nachweis, daß das Nichtkümmern, wie sehr es vom Klassenstandpunkte aus begreiflich ist, vom Standpunkte der Wissenschaft aus und auf ihrem Arbeitsgebiete selbst nicht bloß eine Charaktersache, sondern ein *theoretischer Defekt* ist, nämlich eine Verkennung der wirksamen Kräfte des sozialen Lebens ist, liegt noch eine andere Bedeutung des so verkannten Begriffes einer proletarischen Wissenschaft im Gegensatz zu der bloß bürgerlichen. Die *proletarische Wissenschaft* ist nicht etwa, wie unsere Gegner gerne spotten, ein bloß parteimäßiges Wissen, eine Wissenschaft, die *nur* für das Proletariat gilt, sondern eine solche, die endlich *auch* für das Proletariat gilt. Es ist die Wissenschaft, die auf die soziale Welt nicht vergißt; der es nicht genügt, in der großartigen Atmosphäre der Sternwarten und Laboratorien, der Museen und Bibliotheken zu leben, die Geisteskultur bis zur äußersten Verfeinerung zu treiben und durch den stumpfsinnigen Blick des Nachbars nicht gestört zu werden, der nicht einmal lesen kann. Die proletarische Wissenschaft, die wir Marx verdanken, das ist zugleich die Erkenntnis, daß eine Philosophie noch kraftlos, eine Wissenschaft noch nutzlos ist, die für die große Masse des Volkes nicht besteht, daß also beide, Philosophie und Wissenschaft, nur erstarken können, wenn die große Masse endlich aufhört, weiter nichts zu sein als — Proletariat, als die Grundlage dieser Scheinkultur. So wird uns das prachtvolle Wort von Karl Marx, mit welchem er seinen Gedanken von der Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung variiert, nicht nur zum Leitmotiv seines geistigen Schaffens, sondern auch des *wissenschaftlichen* Sozialismus selbst, das zugleich den nächsten Abschnitt zu einer wirklichen Kulturentwickelung anschaulich vorzeichnet: „Die Philosophie kann sich

nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariates, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie." Das Proletariat ist längst daran, durch seinen vom Geiste Marx' erfüllten Emanzipationskampf, in dem sein Bildungsstreben einen immer machtvolleren Aufschwung nimmt, diesen Satz, soviel an ihm liegt, zu immer größeren Wahrheit zu bringen; mögen die Männer der Philosophie und Wissenschaft bei der ihnen zugefallenen Aufgabe nicht zurückbleiben! Möge das glanzvolle Erscheinen eines Gedanken und Tat vereinigenden Denkers wie Karl Marx kein Meteor bleiben an dem Himmel der Wissenschaft!



Anhang.

Marx und die Dialektik*).

Von den dem Marxismus zugrunde liegenden Denkelementen hat die Dialektik bis jetzt eigentlich nur bei den Gegnern größere Beachtung gefunden. Während man jeden Angriff auf die materialistische Geschichtsauffassung oder auf die ökonomischen Lehren sofort als einen das Wesen des Marxismus antastenden Eingriff ansah, zeigte man sich hier nicht so empfindlich. Ja, es scheint fast, als ob auch viele Anhänger der Lehren von Marx und Engels die Meinung ihrer Gegner teilten, daß die Dialektik im Grunde eine unwesentliche Zutat zum System des Marxismus sei, entsprungen nur aus dem historischen Zusammenhang, den seine Begründer als Schüler Hegels mit dessen Philosophie hatten, so daß bei Angriffen auf die Dialektik keine ernste Gefahr für die Unversehrtheit dieses Systems selbst zu befürchten wäre.

Dieser Lauheit in der Verteidigung entspricht die Vehemenz des Angriffes, die sich besonders gefördert sah, als auch innerhalb des Marxismus von Ed. Bernstein die bekannten Angriffe auf die Marxsche Dialektik erhoben wurde. Wie Bernstein sie als „das Verräterische in der Marxschen Doktrin, den Fallstrick, der aller folgerichtigen Betrachtung der Dinge im Wege liegt", denunzierte, so daß man sagen müsse, daß Marx und Engels alles Große, was sie geleistet haben, trotz ihr geleistet hätten, so bezeichneten andere Kritiker (Schitlowsky, Strube, Sombart) sie in der Hegelschen Gestalt als eine bloße Sophisterei, und innerhalb der Grundlagen des Marxismus als ein konstruktives Element, ja als einen Fremdkörper, von dem man gar nicht begreifen könne, wie Marx und Engels ihn auch nach ihrer an Hegel geübten Kritik noch haben beibehalten können. Und ihrer aller Meinung spricht vielleicht Masaryk aus, wenn er mit der an diesem Forscher so wohltuenden

*) Zuerst erschienen in der österreichischen sozialdemokratischen Monatsschrift „Der Kampf", I. Jahrg., Heft 6.

Offenherzigkeit sagt: „Ich muß gestehen, mir erscheint die Hegelsche Dialektik auch in der materialistischen Form als bloßer Hokuspokus." Mit ihr hätten Marx und Engels „ihren materialistischen Pelz mit metaphysischem Spinngewebe äußerst überflüssig überzogen".

Zu dieser Anfeindung der einen und Gleichgültigkeit der anderen steht in seltsamem Gegensatz die hohe Wertschätzung, die Marx und Engels nicht nur in ihrer dem Hegelianismus noch nahestehenden Frühzeit, sondern auch nach ihrer kritischen Loslösung von der Hegelschen Philosophie der Dialektik stets entgegengebracht haben. Hat doch Marx in seinem Brief über Proudhon aus dem Jahre 1865, also zu einer Zeit, da er mit der Arbeit an seinem „Kapital" bereits zur vollen Ausreifung seines eigenen Standpunktes gelangt war, von der „wirklich wissenschaftlichen Dialektik" gesprochen, in deren Geheimnis Proudhon nie eingedrungen sei, und die man weder mit Sophistik, noch mit einer bloß äußerlichen Entgegenstellung von Gegensätzen verwechseln dürfe. Und wie er im „Kapital" selbst die Dialektik verteidigte, ist ja genug bekannt, von deren Hegelschen Form sogar er sagt, daß sie trotz ihrer Mystifikation doch „ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt" habe. Engels wiederum nannte die Dialektik „die höchste Form des Denkens", „eine durch und durch revolutionäre Denkmethode", „unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe". Deshalb hat er es auch immer als seine und Marx' historische Leistung auf dem Gebiet der Entwickelung des Denkens angesehen, daß sie beide wohl die einzigen gewesen seien, „die aus der deutschen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten".

Wenn Marx und Engels so über die Dialektik geurteilt haben und dies gerade trotz ihrer einschneidenden Kritik an der Hegelschen Philosophie, wenn sie stets überzeugt blieben, daß die Hegelsche Dialektik nicht einfach beiseite zu schieben war, sondern einen Kern enthielt, den sie gerettet hatten und der nicht verloren gehen durfte, ja, als dessen Frucht sie ihre eigene Denkweise ansahen, so sollte eine solche Tatsache doch vorsichtig machen und veranlassen, ehe man über einen inneren Widerspruch oder über metaphysische Rudimente im Marxismus Klage führt, lieber zu untersuchen, was denn dieser Kern der Hegelschen Dialektik sei und was er in der Gedankenarbeit des Marxismus bedeute.

Der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik ist bekannt. Sie war eine Selbstbewegung des Begriffes, das heißt, ein gedanklicher Prozeß, in welchem jeder Begriff nicht etwa durch äußerliche Zutat, sondern nur durch den ihm selbst wesentlichen Widerspruch über sich hinaus zu einem neuen Begriff getrieben wurde, der diesen Widerspruch zwar in eine höhere Einheit auflöste, aber nur, um sofort wieder zum Gegenstand einer Spaltung, einer neuen Gegensätzlich-

regeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln . . .*)"

Ueberblicken wir von da aus die Jugendgedanken, deren hinreißende Sprache allein schon beweist, welche innere Ueberzeugung sie künden, die Gedanken von der Theorie, die zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, von der Befreiung Deutschlands, welche allein möglich sei auf dem Standpunkte einer Theorie, die den Menschen zum höchsten Wesen des Menschen erklärt, von der Philosophie, die der Kopf des Proletariates sei, wie dieses das Herz der Philosophie, lesen wir den prophetischen Satz: „Sobald der Blitz des Gedankens in diesen naiven Volksboden (des Proletariates) eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen**)", — so ist jetzt erkennbar geworden, wie dies alles nicht etwa ein Rest der reinen Ideologie ist, die Marx zu beseitigen strebte, sondern im Gegenteil ein Grundgedanke seines Schaffens und eine Wahrheit, die allerdings erst er selbst realisieren sollte. Es ist der Ausdruck einer Anschauung, die Marx vom Anfang seines geistigen Schaffens bis an sein Ende stets geleitet hat, und die er gerade durch seine Umgestaltung der Sozialphilosophie zur Sozialtheorie, der Philosophie der Geschichte zur Erkenntnis der Geschichte in immer reicherem Maße verwirklicht hat. Denn die Philosophie, von der hier die Rede war, deren zündende Kraft im Volke Marx ersehnte, war ja nichts anderes als die aus der historisch-politischen Wirklichkeit, aus den sozialen Bedürfnissen und Bestrebungen des Volkes selbst sich hervordrängende neue Gedankenwelt, von der sich denn auch erfüllen mußte, daß sie vom Volke begierig aufgenommen und verstanden werden wird. Mit einem Worte, diese Philosophie war der Sozialismus, aber nicht mehr als Elendsruf, als Revolte, als bloß politisch-ökonomische Aktion, sondern in dem neuen Sinne, in dem Marx ihn auffaßte, als die selbstbewußt gewordene Bewegung des sozialen Organismus, und von dem sein tiefsinniges Wort gilt: „Erst in dem Sozialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im Proletariat das tätige Element seiner Befreiung finden***)." Dem Proletariate des „philosophischen Volkes", dem deutschen Proletariate, hat

*) Heilige Familie, Gesammelte Schriften II, S. 263.
**) Gesammelte Schriften I, S. 398.
***) Gesammelte Schriften II, S. 55.

Marx den Ruhm zuerkannt, daß es „der Theoretiker des europäischen Proletariates (sei), wie das englische Proletariat sein Nationalökonom und das französische Proletariat sein Politiker ist". Er hat damit wohl auch dem Bewußtsein seiner eigenen Bedeutung Ausdruck gegeben, die sich ihm schon damals deutlich machte; allein in dem Vorzug des „deutschen" Elementes, auf den Marx öfters und auch noch in den Briefen an Sorge zu sprechen kommt, ist es im Grunde nur die überragende Wichtigkeit der Theorie, die er dadurch anerkannt wissen will*).

* * *

So stellt sich uns die Geistesarbeit von Karl Marx von Anfang bis zu Ende in einer großartigen Geschlossenheit dar. Es ist, wie überall, wo wir auf den Schöpfer eines neuen Geistestypus stoßen, in dieser Arbeit ein Fortschritt nur in der Selbstklärung und inhaltlichen Bereicherung des Denkens; die Richtung und Auffassungsart aber steht vom Anfang der selbständigen Denkarbeit fest, da ja gerade diese Konstanz es ist, welche die spezifische Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes in jenen besonderen Formen ermöglicht, die uns als neue Theorie der Wirklichkeit entgegentreten. Sie stellt die ursprüngliche Apperzeption dar, mit welcher ein genialer Denker eine neue Weltauffassung zustande bringt. Wirklich sahen wir auch alle Leitgedanken des entwickelten Marxismus schon in den Schriften des jungen Marx vorbereitet, und mehr als einmal zeigte es sich, wie für die theoretische und praktische Wirksamkeit seiner vollreifen Zeit sich nirgends glänzendere Charakteristiken und treffendere Stichworte finden ließen als gerade in den Jugendschriften. Fürwahr, das Dichterwort de Vigny's, das Comte seiner „Positiven Politik" gleichsam als Epigramm seines Lebens voraussetzte, es darf — und vielleicht mit größerem Rechte — auch die Lebensarbeit von Karl Marx bezeichnen:

„Was ist ein großes Leben? —
Ein Gedanke der Jugend, verwirklicht in der Reife des Alters."

---

*) Vgl. Briefe an Sorge, Stuttgart 1906, S. 33: „Deutschen Einfluß, weil deutsche Wissenschaft", und besonders Seite 40, wo Marx den Vorwurf des Pangermanismus gegen den Generalrat der „Internationalen" darauf reduziert, „daß die englischen und französischen Elemente *theoretisch* vom deutschen Element beherrscht sind, und diese Herrschaft, i. e. die deutsche Wissenschaft, sehr nützlich und selbst unentbehrlich finden".

An einen dieser Jugendgedanken sei noch zum Abschluß besonders erinnert; denn in ihm vollendet sich das soziale Schicksal der Wissenschaft. Wenn Marx die Philosophie einmal den Kopf des Proletariates nannte und dieses das Herz der Philosophie, so wissen wir, wie dies dahin zu verstehen war, daß die soziale Philosophie nur lebendig werden könne, wenn sie in den Köpfen derjenigen lebt, welche die soziale Wirklichkeit ausmachen. Dieses Verhältnis setzt aber eine notwendige Gegenseitigkeit voraus: das Proletariat ist *nur dann* das Herz der Philosophie, *wenn* diese sein Kopf sein will, wenn sie also sich um das Proletariat kümmert. Und in dem Nachweis, daß das Nichtkümmern, wie sehr es vom Klassenstandpunkte aus begreiflich ist, vom Standpunkte der Wissenschaft aus und auf ihrem Arbeitsgebiete selbst nicht bloß eine Charaktersache, sondern ein *theoretischer Defekt* ist, nämlich eine Verkennung der wirksamen Kräfte des sozialen Lebens ist, liegt noch eine andere Bedeutung des so verkannten Begriffes einer proletarischen Wissenschaft im Gegensatz zu der bloß bürgerlichen. Die *proletarische Wissenschaft* ist nicht etwa, wie unsere Gegner gerne spotten, ein bloß parteimäßiges Wissen, eine Wissenschaft, die *nur* für das Proletariat gilt, sondern eine solche, die endlich *auch* für das Proletariat gilt. Es ist die Wissenschaft, die auf die soziale Welt nicht vergißt; der es nicht genügt, in der großartigen Atmosphäre der Sternwarten und Laboratorien, der Museen und Bibliotheken zu leben, die Geisteskultur bis zur äußersten Verfeinerung zu treiben und durch den stumpfsinnigen Blick des Nachbars nicht gestört zu werden, der nicht einmal lesen kann. Die proletarische Wissenschaft, die wir Marx verdanken, das ist zugleich die Erkenntnis, daß eine Philosophie noch kraftlos, eine Wissenschaft noch nutzlos ist, die für die große Masse des Volkes nicht besteht, daß also beide, Philosophie und Wissenschaft, nur erstarken können, wenn die große Masse endlich aufhört, weiter nichts zu sein als — Proletariat, als die Grundlage dieser Scheinkultur. So wird uns das prachtvolle Wort von Karl Marx, mit welchem er seinen Gedanken von der Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung variiert, nicht nur zum Leitmotiv seines geistigen Schaffens, sondern auch des *wissenschaftlichen* Sozialismus selbst, das zugleich den nächsten Abschnitt zu einer wirklichen Kulturentwickelung anschaulich vorzeichnet: „Die Philosophie kann sich

nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariates, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie." Das Proletariat ist längst daran, durch seinen vom Geiste Marx' erfüllten Emanzipationskampf, in dem sein Bildungsstreben einen immer machtvolleren Aufschwung nimmt, diesen Satz, soviel an ihm liegt, zu immer größeren Wahrheit zu bringen; mögen die Männer der Philosophie und Wissenschaft bei der ihnen zugefallenen Aufgabe nicht zurückbleiben! Möge das glanzvolle Erscheinen eines Gedanken und Tat vereinigenden Denkers wie Karl Marx kein Meteor bleiben an dem Himmel der Wissenschaft!



Anhang.

Marx und die Dialektik*).

Von den dem Marxismus zugrunde liegenden Denkelementen hat die Dialektik bis jetzt eigentlich nur bei den Gegnern größere Beachtung gefunden. Während man jeden Angriff auf die materialistische Geschichtsauffassung oder auf die ökonomischen Lehren sofort als einen das Wesen des Marxismus antastenden Eingriff ansah, zeigte man sich hier nicht so empfindlich. Ja, es scheint fast, als ob auch viele Anhänger der Lehren von Marx und Engels die Meinung ihrer Gegner teilten, daß die Dialektik im Grunde eine unwesentliche Zutat zum System des Marxismus sei, entsprungen nur aus dem historischen Zusammenhang, den seine Begründer als Schüler Hegels mit dessen Philosophie hatten, so daß bei Angriffen auf die Dialektik keine ernste Gefahr für die Unversehrtheit dieses Systems selbst zu befürchten wäre.

Dieser Lauheit in der Verteidigung entspricht die Vehemenz des Angriffes, die sich besonders gefördert sah, als auch innerhalb des Marxismus von Ed. Bernstein die bekannten Angriffe auf die Marxsche Dialektik erhoben wurde. Wie Bernstein sie als „das Verräterische in der Marxschen Doktrin, den Fallstrick, der aller folgerichtigen Betrachtung der Dinge im Wege liegt", denunzierte, so daß man sagen müsse, daß Marx und Engels alles Große, was sie geleistet haben, trotz ihr geleistet hätten, so bezeichneten andere Kritiker (Schitlowsky, Strube, Sombart) sie in der Hegelschen Gestalt als eine bloße Sophisterei, und innerhalb der Grundlagen des Marxismus als ein konstruktives Element, ja als einen Fremdkörper, von dem man gar nicht begreifen könne, wie Marx und Engels ihn auch nach ihrer an Hegel geübten Kritik noch haben beibehalten können. Und ihrer aller Meinung spricht vielleicht Masaryk aus, wenn er mit der an diesem Forscher so wohltuenden

*) Zuerst erschienen in der österreichischen sozialdemokratischen Monatsschrift „Der Kampf", I. Jahrg., Heft 6.

Offenherzigkeit sagt: „Ich muß gestehen, mir erscheint die Hegelsche Dialektik auch in der materialistischen Form als bloßer Hokuspokus." Mit ihr hätten Marx und Engels „ihren materialistischen Pelz mit metaphysischem Spinngewebe äußerst überflüssig überzogen".

Zu dieser Anfeindung der einen und Gleichgültigkeit der anderen steht in seltsamem Gegensatz die hohe Wertschätzung, die Marx und Engels nicht nur in ihrer dem Hegelianismus noch nahestehenden Frühzeit, sondern auch nach ihrer kritischen Loslösung von der Hegelschen Philosophie der Dialektik stets entgegengebracht haben. Hat doch Marx in seinem Brief über Proudhon aus dem Jahre 1865, also zu einer Zeit, da er mit der Arbeit an seinem „Kapital" bereits zur vollen Ausreifung seines eigenen Standpunktes gelangt war, von der „wirklich wissenschaftlichen Dialektik" gesprochen, in deren Geheimnis Proudhon nie eingedrungen sei, und die man weder mit Sophistik, noch mit einer bloß äußerlichen Entgegenstellung von Gegensätzen verwechseln dürfe. Und wie er im „Kapital" selbst die Dialektik verteidigte, ist ja genug bekannt, von deren Hegelschen Form sogar er sagt, daß sie trotz ihrer Mystifikation doch „ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt" habe. Engels wiederum nannte die Dialektik „die höchste Form des Denkens", „eine durch und durch revolutionäre Denkmethode", „unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe". Deshalb hat er es auch immer als seine und Marx' historische Leistung auf dem Gebiet der Entwickelung des Denkens angesehen, daß sie beide wohl die einzigen gewesen seien, „die aus der deutschen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten".

Wenn Marx und Engels so über die Dialektik geurteilt haben und dies gerade trotz ihrer einschneidenden Kritik an der Hegelschen Philosophie, wenn sie stets überzeugt blieben, daß die Hegelsche Dialektik nicht einfach beiseite zu schieben war, sondern einen Kern enthielt, den sie gerettet hatten und der nicht verloren gehen durfte, ja, als dessen Frucht sie ihre eigene Denkweise ansahen, so sollte eine solche Tatsache doch vorsichtig machen und veranlassen, ehe man über einen inneren Widerspruch oder über metaphysische Rudimente im Marxismus Klage führt, lieber zu untersuchen, was denn dieser Kern der Hegelschen Dialektik sei und was er in der Gedankenarbeit des Marxismus bedeute.

Der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik ist bekannt. Sie war eine Selbstbewegung des Begriffes, das heißt, ein gedanklicher Prozeß, in welchem jeder Begriff nicht etwa durch äußerliche Zutat, sondern nur durch den ihm selbst wesentlichen Widerspruch über sich hinaus zu einem neuen Begriff getrieben wurde, der diesen Widerspruch zwar in eine höhere Einheit auflöste, aber nur, um sofort wieder zum Gegenstand einer Spaltung, einer neuen Gegensätzlich-

keit zu werden. Auf diese Weise erhielten endlich alle unsere begrifflichen Bestimmungen in einem großen System des Denkens einen Zusammenhang, der kein bloß zufälliger mehr, sondern ein aus den dem Denken eigentümlichen Kräften hervorgegangener zu sein schien. Dieser gedankliche, logische Prozeß war aber zugleich ontologischer Natur; das heißt, der Gedankenzusammenhang und die Art, wie er zustande kam, gab zugleich den wirklichen Zusammenhang und die Entwickelung der Dinge selbst. Die Gesetzlichkeit in der Bewegung der Denkbestimmungen war also zugleich der Werdeprozeß der Welt. Denn das eigentliche Wesen der Dinge lag durchaus nur in ihren Begriffen, in deren logischer Entfaltung erst jene Qualitäten auftraten, durch welche die Welt ihren dinghaft-starren Charakter erhielt. Auf diese Weise wurde die Logik zur Metaphysik und mußte es werden, sobald die kritische Errungenschaft der Kantschen Philosophie, daß wir alle Erfahrung nur in den Formen unseres Geistes erleben können, dahin mißverstanden wurde, daß Denken und Sein identisch sei. Der kritische Idealismus Kants verwandelte sich in den absoluten Hegels, von dessen Standpunkt aus die Welt nicht mehr für den Geist irgendeines Individuums gegeben war, so daß dieser Geist nichts anderes bedeutete als die Erfahrung selbst, sondern von dem aus der Geist vielmehr schon vor jeder Erfahrung, weil vor jedem menschlichen Individuum, diese ganze Welt aus sich heraus erzeugte und in den einzelnen Individuen als bloß ebensovielen Bestimmungen seiner selbst nur zum Selbstbewußtsein gelangte.

Man hat unrecht, über diese großartige Vorstellung Hegels als einer wüsten Phantasie zu spotten oder sie gar unverständlich zu finden. Denn sie ist im Grunde nur die spiritualistische Kehrseite der dogmatisch-materialistischen Vorstellung einer Entwickelung der Materie bis zu jener Komplikation ihrer selbst, aus welcher in ihrem stofflichen Getriebe plötzlich der Gedanke entspringt, um jetzt alle diese Werke des Naturmechanismus sich zur Erkenntnis zu bringen. Ja, insofern bei Hegel es doch von allem Anfang an schon Geist ist, der die Entwickelung macht und zuletzt nur zur Selbstbetrachtung im Menschen gelangt, während der Materialismus sich vergebens bemüht, aus dem geistlosen Kloß seiner Materie die Funken des Gedankens zu schlagen, ist die Hegelsche Metaphysik nicht nur konsequenter, sondern im eigentlichen Sinne auch geistvoller als die des Materialismus.

Dieses System des absoluten Idealismus ist nun bei Hegel durchaus eins mit der Dialektik; denn nur durch die Gegensätzlichkeit, welche den Begriffen innewohnt, vollzieht sich seine Bewegung, in der das System des Geistes zustande kommt. Die Dialektik bei Hegel ist demnach nicht etwa bloß eine Methode des Denkens, sondern vor allem eine Theorie der wahren Erkenntnis. Sie beschränkt sich nicht auf die Untersuchung der Art unseres Denkens, sondern ist der Ueberzeugung, in der Darlegung des inneren Verhältnisses der

Denkbestimmungen zugleich auch den Gang der Sache selbst aufgezeigt zu haben. Sie ist also eine Erkenntnistheorie, die im Gegensatz zur Kantschen in der Erkenntnis des Wesens der Dinge selbst einführen will. Diese innige Verschmolzenheit der Dialektik mit einer metaphysischen Erkenntnistheorie bei Hegel hat nun manche Kritiker der Marxschen Dialektik zu dem Mißverständnis geführt, die Dialektik sei auch bei Marx eine Erkenntnistheorie. Es war dann freilich nicht schwer, sie mit den ganz anderen Voraussetzungen des marxistischen Erkenntnissystems, das von nichts weniger als idealistischen Anschauungen ausging, in tödlichen Widerspruch zu setzen. Allerdings war dabei die Mahnung Engels' in den Wind geblasen, daß es ein Schnitzer sei, „die Marxsche Dialektik mit der Hegelschen zu identifizieren". Im Gegenteil, man hatte einfach die Hegelsche Dialektik, und diese oft genug noch mystifizierter als bei Hegel selbst, auf den Boden des Marxismus verpflanzt und gebärdete sich weiß Gott wie kritisch, weil es natürlich nicht stimmen wollte.

Um nun die Erscheinung nicht länger mehr unbegreiflich zu finden, daß ein Element des absoluten Idealismus, eben seine Dialektik, hinüberwandern konnte in ein System, wenn nicht des Materialismus, so doch des Positivismus, muß man gegenüber der Hegelschen Philosophie eine fundamentale Tatsache im Auge behalten, die wieder einmal den eigentlichen Jammer der Philosophie und das Verhängnis des menschlichen Denkens überhaupt vor Augen rückt: daß nämlich bei Hegel zwei ganz verschiedene Dinge unter dem gleichen Namen der Dialektik einhergehen, einmal eine Art des Denkens, also ein Methode, und sodann eine Art des Seins, also eine Wesensbeschaffenheit. Bezeichnen wir diese beiden Bedeutungen, die freilich zufolge des Identitätsstandpunktes der Hegelschen Philosophie zusammenfließen mußten, mit besonderen Namen, nennen wir die Methode, also die Aufzeigung der Gegensätzlichkeit des Denkens im Ablaufe seiner Inhalte, Dialektik, wie dies schon Hegel selber tat, dagegen die Gegensätzlichkeit des Seins im Ablaufe seiner realen Vorgänge, Antagonismus, so wird mit einem Male deutlich, welche völlig verschiedenen Dinge die Hegelsche Dialektik vereinen konnte, weil sie eben und vor allem nicht bloß Methode war.

Kritik und Ueberwindung Hegels für Marx bestand nun in der Zerreißung jenes mystischen Scheines, in welchem die Dialektik sich zugleich als Antagonismus darstellte, und dies gerade durch jene lichtvolle Einsicht, die den metaphysischen Charakter der Hegelschen Dialektik ebenso auflöste wie ihren methodischen bewahrte: daß nämlich die Selbstbewegung der logischen Kategorie nur die Bewegung des individuellen Denkens war, mit welchem dieses von einer Denkbestimmung zu einer anderen gelangte. Damit war die Mystifikation des Denkprozesses als schöpferischer Potenz beseitigt, das Denken als eine die Welt in sich erzeugende Bewegung, aber es

blieb die tiefe Erkenntnis Hegels bestehen von dem Denken als einer eigenartigen Bewegung selbst. Das Denken nicht mehr als die äußerliche Verbindung von starren Begriffen, sondern als das Uebergehen und Auseinanderhervorgehen aller seiner Bestimmungen, als eine Eigengesetzlichkeit gefaßt, — das war der Kern der Dialektik, den Marx und Engels nicht wieder verlorengehen ließen. Und in der Tat enthält er eine Wahrheit, die erst die moderne Logik und Psychologie, zumeist ohne jede bewußte Anlehnung an Hegel, durch ihre die formale Logik und die Vulgärpsychologie so gänzlich umstürzenden Anschauungen von der Natur des Begriffes und des Urteils immer mehr zu erkennen beginnt. Diese Erfassung des Denkens als einer Bewegung sogar in dem scheinbar ruhenden, weil fixierten Begriff, eröffnet zugleich auch den Zugang zum Verständnis jenes neuen Standpunktes, mit dem eben die Dialektik über den bloß logischen hinauszuschreiten befähigt wurde.

Die logische, oder wie wir mit Hegel lieber sagen, bloß verstandesmäßige Auffassung des Denkens ist charakterisiert durch die starre Abgrenzung ihrer Begriffe und deren Verbindung in eben solchen starren Urteilen. Das verstandesmäßige Denken ist daher überall inhaltlich fest umschränkt und streng geschieden von jedem anderen Inhalt. Deshalb nennt Hegel es auch ein begrenztes, endliches Denken, im Gegensatz zu dem un-endlichen, durch solche Begrenzungen nicht gehemmten Denken, der Dialektik. Eine solche Unterscheidung ist nun nicht etwa ein bloß willkürlicher Einfall; denn sobald man auf den Denkinhalt selbst genau eingeht, zeigt sich sofort, daß die verstandesmäßigen Denkformen den Inhalt des Denkens gar nicht erschöpfen. Das Urteil gibt nie den gesamten Denkinhalt wieder, dem es entstammt, sondern — und gerade dies bestätigt die moderne Logik immer nachdrücklicher — im Urteil wird der ununterschiedene, in sich zusammenhängende Denkinhalt bestimmt, zergliedert, geformt. Und der Begriff ist nicht etwa, wie die Vulgärpsychologie so mancher Hegel-Kritiker auch heute noch immer meint, eine durch Abstraktion gewonnene Allgemeinbestimmung, sondern, wie wir heute sagen, ein Urteilsbestandteil, das heißt, die Beziehung einer Einzelwahrnehmung oder Einzeldenkbestimmung auf einen bereits geläufigen Denkinhalt, mit welchem eine Verbindung hergestellt wird, von der aus nun erst das Urteil möglich wird, daß dieses Einzelfaktum einem größeren Zusammenhang, einem Begriff zugehört. So zeigt es sich, daß das wirkliche Denken nicht etwa so verläuft, daß es erst abstrakte Begriffe bildet und diese dann zu Urteilen verbindet, sondern von einer Totalität des Gedachten ausgeht, die in den Urteilen und Begriffen sich selbst unterscheidet und auseinanderlegt, wobei aber immer nur ein Teil des ganzen Inhalts zum Ausdruck gelangen kann, gleichwie eine große Menschenmasse nur einzeln ein Tourniquet passieren kann. Das Denken ist daher in seiner eigentüm-

lichen Gesetzlichkeit auch nur zu begreifen, wenn man es aus dieser Vereinzelung und Begrenzung wieder in jenen größeren Zusammenhang zurückversetzt, den es vor seiner verstandesmäßigen (sprachlichen) Besonderung hatte, wenn man also über seine urteilsmäßige oder begriffliche Form hinaus wieder jene Vermittelung herzustellen trachtet, die es mit dem Ganzen seines Inhalts hat. Das ist dann keine willkürliche Konstruktion; vielmehr ergibt sich diese Vermittelung der Denkformen, ist man erst einmal auf diese Natur des Denkens aufmerksam geworden, aus ihrem eigenen Wesen, so daß Hegel mit Recht sagen durfte: „Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden . . . sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen." (Enzykl. § 87.)

Diese Bewegung des Denkens hat jetzt gar nichts Mystisches mehr an sich, sie geht in jedem Kopfe vor sich, solange er noch nicht träge geworden ist. Als ihr Grundtypus aber erweist sich der Widerspruch oder, wie Hegel ihn gerne präzis bezeichnet, die Negativität. Marx und Engels, ersterer gegen Proudhon, letzterer gegen Dühring, haben sich reichlich Mühe gegeben, diesen Begriff aufzuklären. Aber immer wieder wird er in den heillosesten Widersinn verkehrt durch die beispiellose Unbedenklichkeit so vieler Kritiker, über die schon Hegel klagte, daß sie sich gar keine Mühe geben wollen, den Sinn zu ergründen, den er mit seinen Ausdrücken verband und der allerdings nicht auf der Oberfläche liegt. Der Hegelsche Widerspruch ist nicht etwa Kontradiktion und Behauptung des Zugleichseins einander ausschließender Bestimmungen, also etwa Behauptung, daß ein Ding ist und zugleich nicht ist, sondern Entgegensetzung seiner Bestimmungen im Prozesse des Denkens. Von dem Denken selbst wird gezeigt, daß es jede seiner Bestimmungen begrenzt (verstandesmäßig) nur denken kann, indem es zugleich das durch diese Begrenzung Ausgeschiedene denkt, daß also alle Bestimmungen unseres Denkens Reflexions-, Beziehungsbegriffe sind, die nur durch Beziehung auf dasjenige ihre Bestimmtheit gewinnen, was sie gleichzeitig durch diese Bestimmung aus ihrer Aussage ausschließen. Der Widerspruch bei Hegel ist also weder logische Kontradiktion noch reale Gegensätzlichkeit, sondern nichts anderes als beziehentliche Gegenüberstellung. Er ist relative Opposition, opponierte Relation, d. h., indem jeder Begriff als widerspruchsvoll aufgefaßt wird, wird er damit nur aus seiner logischen Isoliertheit in jenen Zusammenhang mit dem von ihm ausgeschlossenen Denkinhalt gebracht, dem er entsprungen ist, der aber jetzt wegen seiner Bestimmtheit als sein Widerspruch erscheinen muß. Die gerade Linie ist nicht zugleich krumm; aber der Gedanke der geraden Linie wird nur dadurch möglich, daß ich sie von der krummen unterscheide. Oder der Begriff der Identität ist als logischer gar nicht möglich, wenn er nicht im Denken selbst als distinkte, unterschiedene Abhebung von der Verschiedenheit gesetzt wäre. Ohne das Mitdenken

der Verschiedenheit gelangten wir niemals über die bloße Position eines Denkinhaltes zur Vorstellung seiner Identität.

Auf diese Weise erscheint also das Denken nicht mehr als ein willkürliches Verbinden und Trennen von Begriffen, sondern als eine notwendige und durchgängige Vermittelung und Beziehung seiner Elemente, die allem verstandesmäßigen Denken vorhergeht und diesem erst für seine konkreten Inhalte die Denkmittel gibt. Da die Totalität des Denkmittels hierbei aber immer nur unvollständig zum Ausdruck gelangt, so ist es klar, daß das verstandesmäßige Denken durch bewußtes Zurückgehen auf diese Totalität, durch Besinnung auf seine gegensätzlich, reflektive Natur, seinen Inhalt bereichern muß. Dies begründet die Bedeutung der Dialektik als Methode. Während also die durchgängige Vermittelung und beziehentliche Gegenüberstellung aller Denkinhalte als Faktum des Denkens, als erkannte Natur seines Prozesses, den auch von der modernen Wissenschaft anerkannten, ja, in ihr erst zur Ausreifung gelangenden Kern des mystischen Hegelschen Antagonismus darstellt, macht die Einführung dieser Beschaffenheit des Denkens in das Bewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit, sei es gegenüber den Begriffen der Natur oder des sozialen Lebens, die Dialektik als Methode aus.

Dieses Bewußtsein nun, in welchem, wie Marx dies einmal in Anwendung auf den geschichtlichen Prozeß es ausdrückt, „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung“ aufgefaßt wird, also die Dialektik als Methode ist es, die im Marxismus vor allem als Kern der Hegelschen Dialektik „hinübergerettet“ wurde. Aber freilich darf hierbei ein wichtiger Umstand nicht übersehen werden, der die konsequente Festhaltung der Dialektik als Methode schon bei Marx und besonders bei Engels immer wieder behindert hat, und der es bewirkt, daß auch im Marxismus die beiden Seiten der Hegelschen Dialektik, Methode und Antagonismus, abermals zusammenfließen. Es liegt nämlich in der dogmatischen Grundanschauung beider Denker über das Verhältnis von Denken und Sein begründet, daß sie von einem ähnlichen, nur umgekehrten Identitätsstandpunkt wie Hegel ausgingen. Indem sie in einer dem Materialismus nahestehenden Weise Denken und Sein derart gleichsetzen, daß das Denken als ein Stück des Seins selbst allen Gesetzen desselben entsprechen, daher aber auch die Gesetze des Seins notwendig enthalten muß, fallen Denkgesetze und Seinsgesetze wieder zusammen: nur daß die Denkgesetze hier nichts anderes sind als die bewußte Spiegelung der für sich bestehenden Seinsgesetze. Und so wird die Dialektik, die erst nur Methode sein sollte, zugleich auch Universalgesetz der Natur.

Hierzu kommt aber, und interessanterweise wieder ähnlich wie bei Hegel, noch ein äußerer Umstand, der diese Identifizierung beförderte. So wie Hegel durch den tatsächlichen Antagonismus des Denkprozesses sich in der Annahme einer realen Natur der Dialektik

bestärkt sehen mußte, so fanden auch Marx und Engels im Fortgange ihrer Untersuchungen durch die Tatsache des von ihnen aufgezeigten Antagonismus des gesellschaftlichen Lebens ihre dialektische Auffassung in einem grandiosen Faktum der Erfahrung bestätigt. Gleichwohl müssen sowohl der Antagonismus des Denkens bei Hegel als jener des geschichtlichen Lebens bei Marx aus dem Begriff der Dialektik ausgeschieden werden, wenn wir nicht fortwährend beim Gebrauche dieses Namens zwischen seinen zwei Bedeutungen in die Irre geführt werden sollen. Es bleibt nur der Zusammenhang zwischen ihnen, daß wir an diesen beiden großen Beispielen schon jetzt sehen, zu welchen reichen Einsichten die Dialektik als Methode zu führen vermochte.

Leider ist es nicht möglich, das Verhältnis von Methode und Antagonismus im Marxismus hier näher darzulegen, obzwar eine solche Untersuchung viel Klarheit über beide Seiten verschafft und namentlich den nicht erst von Bernstein erhobenen Vorwurf, Marx habe seine Untersuchungen im „Kapital" nach einer vorgefaßten These konstruiert, auf das zurückführt, was er ist, nämlich auf eine geradezu primitive Vorstellung von dem Verhältnis der theoretischen Arbeit zu ihrem Gegenstande. Nur so viel sei hier bemerkt. Gewiß muß alle Wissenschaft voraussetzungslos sein; aber das heißt nur, daß sie keine anderen Voraussetzungen haben darf, als die in ihrem Charakter als objektivem Denken liegen. Diese Voraussetzungen machen daher nicht nur Wissenschaft überhaupt erst möglich, sondern, zum Bewußtsein gelangt, werden sie zur notwendigen Methode der Wissenschaft. So hat auch die wissenschaftliche Betrachtung der Veränderungen des sozialen Lebens ihre bestimmten Denkvoraussetzungen, zu denen vor allem der Begriff der Entwickelung gehört. Nur wer noch immer glaubt, daß der Entwickelungsbegriff ein Naturbegriff ist, den wir einfach aus der Erfahrung entlehnen, wie zum Beispiel die Kenntnis, daß die Rose duftet, der mag es für eine Konstruktion halten, daß mit der genetischen Erfassung des sozialen Lebens bei Marx zugleich das klare Bewußtsein des gedanklichen Schemas dieser Entwickelung verknüpft war. Wir werden im folgenden noch sehen, daß dies gar nicht anders sein konnte, insofern die Entwickelung in der Natur und Geschichte nur zu finden war, weil sie eine Form des Denkens selbst wiedergab, die mit Bewußtsein auf die Betrachtung der Welt angewendet, von dieser eine neue Erfahrung liefern mußte.

Damit sind wir zugleich schon zur Beantwortung der Frage gekommen, was die Dialektik im Marxismus leistet. Wir werden das hohe Lob, das Engels ihr zollte, gerechtfertigt halten müssen; denn als ihre spezifische Leistung ist so ziemlich alles anzusehen, was die wissenschaftliche Größe des Marxismus ausmacht. Natürlich muß man acht haben, daß hier nicht danach gefragt wird, was in den einzelnen Lehren von Marx und Engels sich als unmittelbares Resultat der Dialektik bezeichnen läßt, sondern zu welcher

neue Erkenntnisse erschließenden Richtung des Denkens die Dialektik führte. Die konkreten Lehren des Marxismus sind selbstverständlich Resultate eingehender Detailforschung und erwachsen aus ihrem Erfahrungsstoffe. Aber wir fragen danach, ob diese wissenschaftliche Arbeit durch den methodischen Anstoß der Dialektik eine besondere Förderung oder gar neue Richtpunkte erhalten hat. In wie hohem Grade dies der Fall war, möchte ich nun mit einigen Hinweisen andeuten.

Die durchgängige Inbezugsetzung der Begriffe ist es zunächst, welche die kritischen Denkmittel für die Behandlung der ökonomischen Erscheinungen bei Karl Marx liefert. Der Maßbegriff des Wertes, durch welchen die ökonomischen Vorgänge überhaupt erst in die Form von Aequivalentbeziehungen überführt werden können, entwickelt sich nur aus der Auffassung des Gebrauchswertes zugleich in seiner gegensätzlichen Funktion, für den Besitzer kein Gebrauchswert, sondern Tauschwert zu sein, aus der Auffassung der konkreten Arbeitsleistung als zugleich gegensätzlichen Ausdrucks abstrakt menschlicher Arbeit, der privaten Tätigkeit als zugleich gegensätzlicher Form der gesellschaftlichen Produktion. Die Bewegung der Waren im Austausch läßt ihre Gesetze erst erkennen, nachdem diese bloß sachliche Beziehung sich zugleich als persönliche der Warenbesitzer erwiesen hat. Und die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise erhält ihre grandiose Schlagkraft gerade durch den Nachweis, wie der Produktionsprozeß, der als solcher bloß gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung ist, zugleich Verwertungsprozeß im Interesse privater Kapitalsanhäufung wird, wie die Organisation der Gesellschaft in der Produktion durch das Kapital zugleich zur Desorganisation der Gesellschaft im Austausch wird, und wie schließlich dieser sachliche Antagonismus der Produktionsfaktoren seinen menschlichen Ausdruck findet in dem Klassengegensatz von Bourgeoisie und Proletariat. Wer es nicht schon aus der berühmten Analyse der Ware bei Marx wüßte, wie sehr sich die wissenschaftliche Untersuchung der ökonomischen Kategorien nur durch die fortwährende gedankliche Beziehung ihrer konkreten Formen auf die Totalität ihrer Erscheinungsbedingungen vollendet, den müßte der Aufsatz von Marx „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie" hierüber aufklären, besonders deren dritter Abschnitt über die Methode.*) Hier rechtfertigt Marx, als ob er die Vorwürfe, im „Kapital" eine rein abstrakte, konstruktive Arbeit gegeben zu haben, vorausgeahnt hätte, seine Methode als diejenige, welche allein der entwickelten Mannigfaltigkeit konkreter Erscheinungen ent-

*) „Neue Zeit" XXI[1]. S. 772 ff. — Diese Abhandlung beweist zugleich auch, wie sehr Marx sich schon vor seinem Hauptwerk mit methodischen Untersuchungen beschäftigt hat und wie sehr es gerade bei ihm zutrifft, daß seine wissenschaftliche Arbeit von einem klaren Bewußtsein ihrer methodologischen Voraussetzungen begleitet war.

sprechen kann. Der letzteren gegenüber wäre es falsch, mit dem Konkreten zu beginnen. Denn das Konkrete ist nur konkret, „weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen". Es gilt daher, diese Mannigfaltigkeit im Konkreten, nur scheinbar Einfachen, zu bestimmen, zu zeigen, wie vielseitig, mannigfaltig zum Beispiel die einfachen Begriffe von Arbeit, Tausch, Wert usw. geworden sind, um aus den so gewonnenen abstrakten Bestimmungen „zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens" zu gelangen. Indem Marx diese Vorgangsweise als die „offenbar wissenschaftlich richtige Methode" bezeichnet, scheint sich dieser Ausdruck sichtlich mit dem späteren der „wissenschaftlichen Dialektik" in dem Briefe über Proudhon zu berühren.

Die Aufhellung der ökonomischen Begriffe durch die Klärung ihrer Beziehungsinhalte ist aber erst die eine Seite der Verflüssigung und gleichsam Verlebendigung der ökonomisch-historischen Kategorien. Es tritt hinzu der große Gesichtspunkt, der zum Angelpunkt aller wissenschaftlichen Arbeit im Marxismus geworden ist, der Begriff der Entwickelung. Wir haben es bereits gesagt: Nur einer in den Vorurteilen des Naturalismus aufgewachsenen Zeit, wie es die unsere ist, kann es scheinen, als ob der Entwickelungsbegriff aus der äußeren Erfahrung stammte. Die große Wandlung der Biologie, die jetzt mit so tiefgehender Gedankenarbeit von den Bahnen Darwins zu denen Lamarcks übergeht, beginnt schon mehr und mehr auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaft erkennen zu lassen, daß der Entwickelungsbegriff kein durch Mittel der mechanischen Naturerklärung, sondern lediglich ein durch Denkbestimmungen zu erfassender Begriff ist. Ist man erst darauf aufmerksam geworden, daß die Zeit und damit auch der ganze historische Ablauf von Veränderungen nicht zum Wesen des Entwickelungsbegriffes gehört, welcher nur durch zwei Elemente konstituiert wird: erstens durch den Gedanken einer aus eigener Gesetzlichkeit vor sich gehenden Bewegung, zweitens durch die Richtungsbestimmtheit dieser Bewegung auf ein Ziel, so wird man von dem naturalistischen Mißverständnis bewahrt bleiben, Entwickelung mit Deszendenz oder historischer Veränderung zu verwechseln.*) Vielmehr ist es nur dadurch überhaupt möglich, Veränderungen der Zeit in eine Entwickelung zu beziehen, daß man den Gedanken einer gesetzmäßigen Wirksamkeit, die alles nur aus sich selbst herausholt, jede Form nur ihren eigenen Kräften verdankt, an die Erscheinungen heranbringt. Erst dieser Denktypus verwandelt Sukzession in Metamorphose Aufeinanderfolgen in Auseinanderwerden.

Dieser Denktypus findet sich aber gerade in der Grundgesetzlichkeit des Denkens selbst ausgeprägt, in seinem Charakter als Bewegung, mit welchem es unausgesetzt jeden seiner Inhalte durch die

---

*) Vergl. hierzu Hegel, „Enzyklopädie", § 249, und meinen Essai „Kant zum Gedächtnis". Wien 1904, S. 46 und 47.

ihnen eigenen, gleich treibenden Kräften wirkenden Beziehungen in andere, neue überführt, und mit dieser Bewegung zugleich eine Richtung der immer vollständigeren Vermittelung isolierter Denkelemente, also eines immer vollkommeneren, gleichzeitig differenzierten Zusamenhanges herstellt. Die genetische Auffassung der Natur und Geschichte ist nur die Uebertragung der dialektischen Natur des Denkprozesses auf die Objekte des Denkens selbst, das heißt der an einem gewissen Punkt der geistigen Entwickelung auftretende gedankliche Versuch, den ungehemmten inneren Zusammenhang des Denkens auch im Aeußerlichen wiederzufinden.

Man wende nicht ein, daß die Entwickelung natürlich schon vor jeder Dialektik, ja vor allem Denken existiert hat; denn abgesehen davon, daß letzteres sehr mißverständlich ausgedrückt ist, weil wir von einer Entwickelung vor dem Denken nur durch unser Denken wissen, hat gerade Marx selbst in seinen vorerwähnten Bemerkungen zur Methode darauf aufmerksam gemacht, daß gerade „die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwickelung“ erst entstehen. So sei die politische Oekonomie zu der einfachsten Abstraktion, zu der der abstrakten Arbeit, obgleich sie „eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt“, doch erst in der modernen Gesellschaft gekommen, welche die Mannigfaltigkeit der Arbeit am reichsten entwickelte. Nun, ebenso drückt auch die Abstraktion des Entwickelungsbegriffes eine uralte, nicht nur für alle Gesellschaftsformen, sondern für alle Seinsformen überhaupt gültige Beziehung aus. Aber das wissenschaftliche Bewußtsein hiervon konnte erst gewonnen werden, als das Denken bis zu jener Mannigfaltigkeit seiner Denkmittel vorgedrungen war, welche durch die Erkenntnis seiner eigenen Gesetzlichkeit auf diesen Begriff führte. Den heutigen Generationen, die den Entwickelungsgedanken zumeist naturwissenschaftlich vermittelt erhielten, sollte immer wieder vor Augen stehen, daß dies bei Marx und Engels gerade nicht der Fall war, und daß der Entwickelungsgedanke überhaupt zuerst auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften entsprang. Nicht zufällig ist Leibniz, der durch sein Prinzip der Stetigkeit mit Recht zu den Begründern der Dialektik zählt, zugleich auch einer der Ahnen des Entwickelungsgedankens*).

Meint man schließlich, daß Marx und Engels sicher keine solche Auffassung von dem Entwickelungsbegriff gehabt haben, so mag dies, mindestens für Engels, richtig sein, und hängt mit dem oben geschilderten Identitätsstandpunkt zusammen, nach welchem die Entwickelung als Gesetz des Denkens zugleich auch ein solches der Natur sein mußte. Ob dies ebenso für Marx gilt, ist nicht so sicher zu entscheiden; jedenfalls stand ein Denker, der wie Marx es aus-

*) Vergleiche hierzu Leibniz, „Monodologie“, § 11 und 22, und „Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade“, S. 9 (Reklam).

sprach, daß „die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum in der Tat ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist“, nur nicht eines über der Anschauung stehenden und sich selbst gebärenden Begriffes, „sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen“, dem Problem wohl kritischer gegenüber. Allein auf das Bewußtsein, das Marx und Engels von ihrem Entwickelungsbegriff hatten, kommt es hier gar nicht an, sondern daß sie ihn hatten, und daß er als Denkelement in ihrer wissenschaftlichen Arbeit wirksam war. Und das entsprang, wie wir sahen, ihrer dialektischen Grundauffassung.

Aber die Dialektik vermittelte nicht nur den Begriff der Entwickelung, sondern auch die Form ihres Prozesses. Wir sahen, wie die treibende Kraft in der Bewegung des Denkens die Negativität war, die beziehentliche Gegenüberstellung. Indem sich die Denkinhalte voneinander abhoben und unterschieden, und der neue, auf diesem Wege gewonnene gegensätzliche Inhalt durch die Wiederholung dieses Vorganges mit dem ersten in einen entwickelteren Begriff vereinigt wurde, besorgte die Dialektik selbst die Aufhebung ihrer Unterscheidungen, die Negation der Negation. Beziehentliche Abhebung in Gegensätzen und Vereinigung dieser zu höheren Einheiten, Differenzierung der scheinbaren Einfachheit und Integrierung der aus ihr hervorgeholten Mannigfaltigkeit — das ist das Wesen des so verrufenen Gesetzes der Negation der Negation. Damit ist wohl klar, daß es nach Abstreifung des ontologischen Charakters der Denkbewegung nichts Mystisches mehr ist. Es ist aber auch keine willkürliche Formel, nach deren Anleitung kühne Konstruktionen ausgeführt werden können, sondern es ist die Form des dialektischen Denkens selbst. Deshalb hat gerade Marx gegen Proudhon die mißverständliche Auffassung der Negation als einer bloß äußerlichen, „moralischen“ Aufsuchung der guten und schlechten Seite in den Dingen getadelt, statt sie als den Kampf ineinander bestehender entgegentreibender Elemente zu verstehen. Und Engels hat davor gewarnt, die Negation der Negation ja nicht anders denn als bloße Form der Entwickelung aufzufassen, die also gar nichts über deren Inhalt besage, am wenigsten aber ein Instrument des Beweisens sei.

Und in der Tat gibt das dialektische Schema der Negation der Negation das Denkmittel, in welchem wir alle Entwickelung auffassen. Schon in seiner allgemeinen Anwendung auf den Begriff der Entwickelung überhaupt kommt es zum Ausdruck in der berühmten und so prägnanten Charakteristik Spencers, die Entwickelung sei der Fortgang von unzusammenhängender Gleichartigkeit zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit, in der das Homogene sich differenziert und die Verschiedenheit sich zu einer höheren Einheit integriert. In seiner Anwendung aber auf das individualpsychische Leben findet es seinen Ausdruck in den von Wundt so genannten psychologischen Beziehungsgesetzen der psychischen Rela-

tionen und Kontraste, endlich in seiner Anwendung auf das sozialpsychische und historische Leben in den gleichfalls von Wundt formulierten Gesetzen der Entwickelung in Gegensätzen und der Heterogonie der Zwecke. Wie aber gerade diese beiden letzteren Gesetze, nämlich die Bewegung der Geschichte in Gegensätzen, und die Tatsache, daß bei den Willensbestrebungen der Menschen, bei aller ihrer Zwecktätigkeit in der Geschichte noch etwas anderes herauskommt, als sie gewollt haben, Hauptgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung und der ökonomischen Kritik des Marxismus lange vor Wundt auftreten, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden.

Im engsten Zusammenhang damit steht ein zweites Hegelsches Schema, das gleichfalls von schnell fertigen, aber darum sich nur um so kritischer gebärdenden Mißverständnissen rasch zu einem Popanz gestempelt wird, nämlich das von dem Umschlagen der Quantität in die Qualität. Auch hier kann unsere Darstellung leider nur ganz skizzenhaft sein, obgleich ihre eindringlichere Behandlung sehr wichtig wäre. Hat man doch eine Widerlegung in dem Sinne versucht, um zu beweisen, daß revolutionäre Umgestaltungen, Sprünge ins Neue, eigentlich unmöglich seien und die Revolution daher jedenfalls philosophisch widerlegt sei, mag sie sich in der profanen Geschichte auch noch so breitmachen! Der reale Kern auch dieses Schemas aber ist, daß in jeder konkreten Erscheinung Quantität und Qualität sich gegenseitig durchdringen, derart, daß jede Quantität nur an der Qualität vorkommen kann und alle Qualität wesentlich quantitativ bestimmt ist. Für die denkende Betrachtung reihen sich daher alle Qualitäten in Kontinuen von Quantitäten ein, wie es ja auch tatsächlich das Programm der modernen Wissenschaft ist, alle Vorgänge der Natur nach raum-zeitlichen Begriffen zu denken, soweit dies angängig ist. Das Umschlagen der Quantität in die Qualität bedeutet daher methodisch nichts anderes als die Möglichkeit der Rückführung einer Qualitätsänderung auf eine für sie charakteristische Quantitätsänderung. Und das wesentliche, meines Erachtens auch von den marxistischen Anhängern der Dialektik noch nicht genügend gewürdigte Moment hierbei ist, daß erkannt wird, wie durch diese Zurückführung der Qualität auf Quantität zwar alle qualitative Diskontinuität, sowohl in der Natur als in der Geschichte, in ein Kontinuum von Raum, Zeit und Qualität tritt, aber innerhalb desselben Diskontinuität, Sprunghaftigkeit bleibt. Keine noch so strenge Kontinuität wird aus Weiß je auch nur die leiseste Nuance von Grau machen, als eben durch einen Sprung vom Weißen ins Graue, nur daß in der Betrachtung dieser Sprung dargestellt wird durch das räumliche Kontinuum eines Farbenbandes. Entwickelung ist also nicht gleichbedeutend mit Kontinuität, wenn sie auch stets in einem zeitlichen und ursächlichen Kontinuum verläuft, ja sie ist begrifflich als das Hervorgehen eines Neuen aus dem Alten ihr sogar direkt entgegen-

gesetzt. Das eben ist die Dialektik der Entwickelung, daß sie kontinuierliche Diskontinuität ist, und diese Erkenntnis macht sie zu jener revolutionären Denkweise, als die Marx und Engels sie rühmten, und die ihre Kritiker mit dem lendenlahmen Begriff einer Evolution, welche im Gegensatz zur Revolution stehen sollte, ganz kläglich verkannt haben.

Von der Anwendung dieses Schemas auf die Natur sprachen wir schon. Mit Recht konnte Engels die moderne Naturwissenschaft mit ihrem Bestreben, Qualitäten auf Quantitäten zurückzuführen, dialektisch nennen. Auf das individual-psychische Leben angewendet, hat dieses Schema vorerst einen speziellen, exakten Ausdruck in dem Weberschen Gesetz von der diskontinuierlichen Empfindungszunahme bei kontinuierlicher Reizverstärkung gefunden, um in den von Wundt aufgestellten Gesetzen der psychischen Resultanten und des geistigen Wachstums auch zu einem wissenschaftlichen Ausdruck für die Gesamtheit des sozial-psychischen Lebens zu gelangen. Indem diese Gesetze besagen, daß das aus dem Zusammenwirken geistiger Faktoren hervorgehende Resultat nicht eine bloße Summe, sondern eine neue Potenz darstellt, findet sich hier dieselbe Betrachtungsweise, von der aus Marx die so mystisch anmutende Lebendigkeit der ökonomischen Kategorien auf ihren gesellschaftlichen Charakter zurückführen konnte. So ging die stets wachsende Produktivkraft der Arbeit auf die stets zweckmäßigere und technisch vervollkommnete Organisation der Arbeitenden zurück, so entsprang den mannigfaltigen Willensrichtungen der Kapitalbesitzer in der Verwertung ihres Kapitals die ungeheure Expansivkraft des Kapitals selbst.

Was aber zu allen diesen Lichtgedanken die Methode des dialektischen Denkens vollendet, der Schritt, mit dem sie ihren Triumph erringt, das Rätsel des sozialen Lebens der Lösung näher zu bringen, ist die Erkenntnis, daß auch Ursache und Wirkung ebensowenig getrennt und einander anschließend zu denken sind wie Quantität und Qualität, sondern sich gleichfalls durchdringen, indem etwas als Ursache gedacht werden kann nur in bezug auf seine Wirkung und als Wirkung nur durch seine Ursache. Was als Ursache gedacht wird, ist immer davon bestimmt, was als seine Wirkung erscheinen soll, wie zum Beispiel als Todesursache angegeben werden kann Mord, Gift oder Gehirnlähmung, je nach dem Standpunkt (Jurist, Apotheker oder Arzt), von dem aus die Kausalbeziehung beurteilt wird, so daß also die Wirkung gedanklich in der Ursache ebenso wirkt, wie diese real in der Wirkung. Indem nun von diesem gedanklichen Schema aus erkannt wird, wie jede tatsächliche Ursache in ihrer Wirkung immanent die Rückwirkung aus ihrem Objekt erfährt, also zum Beispiel der Stein am Feuer nicht bloß warm wird, sondern durch seine eigene Beschaffenheit das Maß der Erwärmung, also die Entziehung an Wärme gegenüber der Wärmequelle, der Ursache seiner Erwärmung, bestimmt, wandelt sich alle Vorstellung von Kausalität aus einer bloß tätigen in

der Verschiedenheit gelangten wir niemals über die bloße Position eines Denkinhaltes zur Vorstellung seiner Identität.

Auf diese Weise erscheint also das Denken nicht mehr als ein willkürliches Verbinden und Trennen von Begriffen, sondern als eine notwendige und durchgängige Vermittelung und Beziehung seiner Elemente, die allem verstandesmäßigen Denken vorhergeht und diesem erst für seine konkreten Inhalte die Denkmittel gibt. Da die Totalität des Denkmittels hierbei aber immer nur unvollständig zum Ausdruck gelangt, so ist es klar, daß das verstandesmäßige Denken durch bewußtes Zurückgehen auf diese Totalität, durch Besinnung auf seine gegensätzlich, reflektive Natur, seinen Inhalt bereichern muß. Dies begründet die Bedeutung der Dialektik als Methode. Während also die durchgängige Vermittelung und beziehentliche Gegenüberstellung aller Denkinhalte als Faktum des Denkens, als erkannte Natur seines Prozesses, den auch von der modernen Wissenschaft anerkannten, ja, in ihr erst zur Ausreifung gelangenden Kern des mystischen Hegelschen Antagonismus darstellt, macht die Einführung dieser Beschaffenheit des Denkens in das Bewußtsein der wissenschaftlichen Arbeit, sei es gegenüber den Begriffen der Natur oder des sozialen Lebens, die Dialektik als Methode aus.

Dieses Bewußtsein nun, in welchem, wie Marx dies einmal in Anwendung auf den geschichtlichen Prozeß es ausdrückt, „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung“ aufgefaßt wird, also die D i a l e k t i k a l s M e t h o d e ist es, die im Marxismus vor allem als Kern der Hegelschen Dialektik „hinübergerettet“ wurde. Aber freilich darf hierbei ein wichtiger Umstand nicht übersehen werden, der die konsequente Festhaltung der Dialektik als Methode schon bei Marx und besonders bei Engels immer wieder behindert hat, und der es bewirkt, daß auch im Marxismus die beiden Seiten der Hegelschen Dialektik, Methode und Antagonismus, abermals zusammenfließen. Es liegt nämlich in der dogmatischen Grundanschauung beider Denker über das Verhältnis von Denken und Sein begründet, daß sie von einem ähnlichen, nur umgekehrten Identitätsstandpunkt wie Hegel ausgingen. Indem sie in einer dem Materialismus nahestehenden Weise Denken und Sein derart gleichsetzen, daß das Denken als ein Stück des Seins selbst allen Gesetzen desselben entsprechen, daher aber auch die Gesetze des Seins notwendig enthalten muß, fallen Denkgesetze und Seinsgesetze wieder zusammen: nur daß die Denkgesetze hier nichts anderes sind als die bewußte Spiegelung der für sich bestehenden Seinsgesetze. Und so wird die Dialektik, die erst nur Methode sein sollte, zugleich auch Universalgesetz der Natur.

Hierzu kommt aber, und interessanterweise wieder ähnlich wie bei Hegel, noch ein äußerer Umstand, der diese Identifizierung beförderte. So wie Hegel durch den tatsächlichen Antagonismus des Denkprozesses sich in der Annahme einer realen Natur der Dialektik

bestärkt sehen mußte, so fanden auch Marx und Engels im Fortgange ihrer Untersuchungen durch die Tatsache des von ihnen aufgezeigten Antagonismus des gesellschaftlichen Lebens ihre dialektische Auffassung in einem grandiosen Faktum der Erfahrung bestätigt. Gleichwohl müssen sowohl der Antagonismus des Denkens bei Hegel als jener des geschichtlichen Lebens bei Marx aus dem Begriff der Dialektik ausgeschieden werden, wenn wir nicht fortwährend beim Gebrauche dieses Namens zwischen seinen zwei Bedeutungen in die Irre geführt werden sollen. Es bleibt nur der Zusammenhang zwischen ihnen, daß wir an diesen beiden großen Beispielen schon jetzt sehen, zu welchen reichen Einsichten die Dialektik als Methode zu führen vermochte.

Leider ist es nicht möglich, das Verhältnis von Methode und Antagonismus im Marxismus hier näher darzulegen, obzwar eine solche Untersuchung viel Klarheit über beide Seiten verschafft und namentlich den nicht erst von Bernstein erhobenen Vorwurf, Marx habe seine Untersuchungen im „Kapital“ nach einer vorgefaßten These konstruiert, auf das zurückführt, was er ist, nämlich auf eine geradezu primitive Vorstellung von dem Verhältnis der theoretischen Arbeit zu ihrem Gegenstande. Nur so viel sei hier bemerkt. Gewiß muß alle Wissenschaft voraussetzungslos sein; aber das heißt nur, daß sie keine anderen Voraussetzungen haben darf, als die in ihrem Charakter als objektivem Denken liegen. Diese Voraussetzungen machen daher nicht nur Wissenschaft überhaupt erst möglich, sondern, zum Bewußtsein gelangt, werden sie zur notwendigen Methode der Wissenschaft. So hat auch die wissenschaftliche Betrachtung der Veränderungen des sozialen Lebens ihre bestimmten Denkvoraussetzungen, zu denen vor allem der Begriff der Entwickelung gehört. Nur wer noch immer glaubt, daß der Entwickelungsbegriff ein Naturbegriff ist, den wir einfach aus der Erfahrung entlehnen, wie zum Beispiel die Kenntnis, daß die Rose duftet, der mag es für eine Konstruktion halten, daß mit der genetischen Erfassung des sozialen Lebens bei Marx zugleich das klare Bewußtsein des gedanklichen Schemas dieser Entwickelung verknüpft war. Wir werden im folgenden noch sehen, daß dies gar nicht anders sein konnte, insofern die Entwickelung in der Natur und Geschichte nur zu finden war, weil sie eine Form des Denkens selbst wiedergab, die mit Bewußtsein auf die Betrachtung der Welt angewendet, von dieser eine neue Erfahrung liefern mußte.

Damit sind wir zugleich schon zur Beantwortung der Frage gekommen, was die Dialektik im Marxismus leistet. Wir werden das hohe Lob, das Engels ihr zollte, gerechtfertigt halten müssen; denn als ihre spezifische Leistung ist so ziemlich alles anzusehen, was die wissenschaftliche Größe des Marxismus ausmacht. Natürlich muß man acht haben, daß hier nicht danach gefragt wird, was in den einzelnen Lehren von Marx und Engels sich als unmittelbares Resultat der Dialektik bezeichnen läßt, sondern zu welcher

neue Erkenntnisse erschließenden Richtung des Denkens die Dialektik führte. Die konkreten Lehren des Marxismus sind selbstverständlich Resultate eingehender Detailforschung und erwachsen aus ihrem Erfahrungsstoffe. Aber wir fragen danach, ob diese wissenschaftliche Arbeit durch den methodischen Anstoß der Dialektik eine besondere Förderung oder gar neue Richtpunkte erhalten hat. In wie hohem Grade dies der Fall war, möchte ich nun mit einigen Hinweisen andeuten.

Die durchgängige Inbezugsetzung der Begriffe ist es zunächst, welche die kritischen Denkmittel für die Behandlung der ökonomischen Erscheinungen bei Karl Marx liefert. Der Maßbegriff des Wertes, durch welchen die ökonomischen Vorgänge überhaupt erst in die Form von Aequivalentbeziehungen überführt werden können, entwickelt sich nur aus der Auffassung des Gebrauchswertes zugleich in seiner gegensätzlichen Funktion, für den Besitzer kein Gebrauchswert, sondern Tauschwert zu sein, aus der Auffassung der konkreten Arbeitsleistung als zugleich gegensätzlichen Ausdrucks abstrakt menschlicher Arbeit, der privaten Tätigkeit als zugleich gegensätzlicher Form der gesellschaftlichen Produktion. Die Bewegung der Waren im Austausch läßt ihre Gesetze erst erkennen, nachdem diese bloß sachliche Beziehung sich zugleich als persönliche der Warenbesitzer erwiesen hat. Und die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise erhält ihre grandiose Schlagkraft gerade durch den Nachweis, wie der Produktionsprozeß, der als solcher bloß gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung ist, zugleich Verwertungsprozeß im Interesse privater Kapitalsanhäufung wird, wie die Organisation der Gesellschaft in der Produktion durch das Kapital zugleich zur Desorganisation der Gesellschaft im Austausch wird, und wie schließlich dieser sachliche Antagonismus der Produktionsfaktoren seinen menschlichen Ausdruck findet in dem Klassengegensatz von Bourgeoisie und Proletariat. Wer es nicht schon aus der berühmten Analyse der Ware bei Marx wüßte, wie sehr sich die wissenschaftliche Untersuchung der ökonomischen Kategorien nur durch die fortwährende gedankliche Beziehung ihrer konkreten Formen auf die Totalität ihrer Erscheinungsbedingungen vollendet, den müßte der Aufsatz von Marx „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie" hierüber aufklären, besonders deren dritter Abschnitt über die Methode.*) Hier rechtfertigt Marx, als ob er die Vorwürfe, im „Kapital" eine rein abstrakte, konstruktive Arbeit gegeben zu haben, vorausgeahnt hätte, seine Methode als diejenige, welche allein der entwickelten Mannigfaltigkeit konkreter Erscheinungen ent-

---

*) „Neue Zeit" XXI[1]. S. 772 ff. — Diese Abhandlung beweist zugleich auch, wie sehr Marx sich schon vor seinem Hauptwerk mit methodischen Untersuchungen beschäftigt hat und wie sehr es gerade bei ihm zutrifft, daß seine wissenschaftliche Arbeit von einem klaren Bewußtsein ihrer methodologischen Voraussetzungen begleitet war.

sprechen kann. Der letzteren gegenüber wäre es falsch, mit dem Konkreten zu beginnen. Denn das Konkrete ist nur konkret, „weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen“. Es gilt daher, diese Mannigfaltigkeit im Konkreten, nur scheinbar Einfachen, zu bestimmen, zu zeigen, wie vielseitig, mannigfaltig zum Beispiel die einfachen Begriffe von Arbeit, Tausch, Wert usw. geworden sind, um aus den so gewonnenen abstrakten Bestimmungen „zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens“ zu gelangen. Indem Marx diese Vorgangsweise als die „offenbar wissenschaftlich richtige Methode“ bezeichnet, scheint sich dieser Ausdruck sichtlich mit dem späteren der „wissenschaftlichen Dialektik“ in dem Briefe über Proudhon zu berühren.

Die Aufhellung der ökonomischen Begriffe durch die Klärung ihrer Beziehungsinhalte ist aber erst die eine Seite der Verflüssigung und gleichsam Verlebendigung der ökonomisch-historischen Kategorien. Es tritt hinzu der große Gesichtspunkt, der zum Angelpunkt aller wissenschaftlichen Arbeit im Marxismus geworden ist, der Begriff der Entwickelung. Wir haben es bereits gesagt: Nur einer in den Vorurteilen des Naturalismus aufgewachsenen Zeit, wie es die unsere ist, kann es scheinen, als ob der Entwickelungsbegriff aus der äußeren Erfahrung stammte. Die große Wandlung der Biologie, die jetzt mit so tiefgehender Gedankenarbeit von den Bahnen Darwins zu denen Lamarcks übergeht, beginnt schon mehr und mehr auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaft erkennen zu lassen, daß der Entwickelungsbegriff kein durch Mittel der mechanischen Naturerklärung, sondern lediglich ein durch Denkbestimmungen zu erfassender Begriff ist. Ist man erst darauf aufmerksam geworden, daß die Zeit und damit auch der ganze historische Ablauf von Veränderungen nicht zum Wesen des Entwickelungsbegriffes gehört, welcher nur durch zwei Elemente konstituiert wird: erstens durch den Gedanken einer aus eigener Gesetzlichkeit vor sich gehenden Bewegung, zweitens durch die Richtungsbestimmtheit dieser Bewegung auf ein Ziel, so wird man von dem naturalistischen Mißverständnis bewahrt bleiben, Entwickelung mit Deszendenz oder historischer Veränderung zu verwechseln.*) Vielmehr ist es nur dadurch überhaupt möglich, Veränderungen der Zeit in eine Entwickelung zu beziehen, daß man den Gedanken einer gesetzmäßigen Wirksamkeit, die alles nur aus sich selbst herausholt, jede Form nur ihren eigenen Kräften verdankt, an die Erscheinungen heranbringt. Erst dieser Denktypus verwandelt Sukzession in Metamorphose Aufeinanderfolgen in Auseinanderwerden.

Dieser Denktypus findet sich aber gerade in der Grundgesetzlichkeit des Denkens selbst ausgeprägt, in seinem Charakter als Bewegung, mit welchem es unausgesetzt jeden seiner Inhalte durch die

*) Vergl. hierzu Hegel, „Enzyklopädie“, § 249, und meinen Essai „Kant zum Gedächtnis“. Wien 1904, S. 46 und 47.

ihnen eigenen, gleich treibenden Kräften wirkenden Beziehungen in andere, neue überführt, und mit dieser Bewegung zugleich eine Richtung der immer vollständigeren Vermittelung isolierter Denkelemente, also eines immer vollkommeneren, gleichzeitig differenzierten Zusamenhanges herstellt. Die genetische Auffassung der Natur und Geschichte ist nur die Uebertragung der dialektischen Natur des Denkprozesses auf die Objekte des Denkens selbst, das heißt der an einem gewissen Punkt der geistigen Entwickelung auftretende gedankliche Versuch, den ungehemmten inneren Zusammenhang des Denkens auch im Aeußerlichen wiederzufinden.

Man wende nicht ein, daß die Entwickelung natürlich schon vor jeder Dialektik, ja vor allem Denken existiert hat; denn abgesehen davon, daß letzteres sehr mißverständlich ausgedrückt ist, weil wir von einer Entwickelung vor dem Denken nur durch unser Denken wissen, hat gerade Marx selbst in seinen vorerwähnten Bemerkungen zur Methode darauf aufmerksam gemacht, daß gerade „die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwickelung" erst entstehen. So sei die politische Oekonomie zu der einfachsten Abstraktion, zu der der abstrakten Arbeit, obgleich sie „eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt", doch erst in der modernen Gesellschaft gekommen, welche die Mannigfaltigkeit der Arbeit am reichsten entwickelte. Nun, ebenso drückt auch die Abstraktion des Entwickelungsbegriffes eine uralte, nicht nur für alle Gesellschaftsformen, sondern für alle Seinsformen überhaupt gültige Beziehung aus. Aber das wissenschaftliche Bewußtsein hiervon konnte erst gewonnen werden, als das Denken bis zu jener Mannigfaltigkeit seiner Denkmittel vorgedrungen war, welche durch die Erkenntnis seiner eigenen Gesetzlichkeit auf diesen Begriff führte. Den heutigen Generationen, die den Entwickelungsgedanken zumeist naturwissenschaftlich vermittelt erhielten, sollte immer wieder vor Augen stehen, daß dies bei Marx und Engels gerade nicht der Fall war, und daß der Entwickelungsgedanke überhaupt zuerst auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften entsprang. Nicht zufällig ist Leibniz, der durch sein Prinzip der Stetigkeit mit Recht zu den Begründern der Dialektik zählt, zugleich auch einer der Ahnen des Entwickelungsgedankens*).

Meint man schließlich, daß Marx und Engels sicher keine solche Auffassung von dem Entwickelungsbegriff gehabt haben, so mag dies, mindestens für Engels, richtig sein, und hängt mit dem oben geschilderten Identitätsstandpunkt zusammen, nach welchem die Entwickelung als Gesetz des Denkens zugleich auch ein solches der Natur sein mußte. Ob dies ebenso für Marx gilt, ist nicht so sicher zu entscheiden; jedenfalls stand ein Denker, der wie Marx es aus-

*) Vergleiche hierzu Leibniz, „Monodologie", § 11 und 22, und „Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade", S. 9 (Reklam).

sprach, daß „die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum in der Tat ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist“, nur nicht eines über der Anschauung stehenden und sich selbst gebärenden Begriffes, „sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen“, dem Problem wohl kritischer gegenüber. Allein auf das Bewußtsein, das Marx und Engels von ihrem Entwickelungsbegriff hatten, kommt es hier gar nicht an, sondern daß sie ihn hatten, und daß er als Denkelement in ihrer wissenschaftlichen Arbeit wirksam war. Und das entsprang, wie wir sahen, ihrer dialektischen Grundauffassung.

Aber die Dialektik vermittelte nicht nur den Begriff der Entwickelung, sondern auch die Form ihres Prozesses. Wir sahen, wie die treibende Kraft in der Bewegung des Denkens die Negativität war, die beziehentliche Gegenüberstellung. Indem sich die Denkinhalte voneinander abhoben und unterschieden, und der neue, auf diesem Wege gewonnene gegensätzliche Inhalt durch die Wiederholung dieses Vorganges mit dem ersten in einen entwickelteren Begriff vereinigt wurde, besorgte die Dialektik selbst die Aufhebung ihrer Unterscheidungen, die Negation der Negation. Beziehentliche Abhebung in Gegensätzen und Vereinigung dieser zu höheren Einheiten, Differenzierung der scheinbaren Einfachheit und Integrierung der aus ihr hervorgeholten Mannigfaltigkeit — das ist das Wesen des so verrufenen Gesetzes der Negation der Negation. Damit ist wohl klar, daß es nach Abstreifung des ontologischen Charakters der Denkbewegung nichts Mystisches mehr ist. Es ist aber auch keine willkürliche Formel, nach deren Anleitung kühne Konstruktionen ausgeführt werden können, sondern es ist die Form des dialektischen Denkens selbst. Deshalb hat gerade Marx gegen Proudhon die mißverständliche Auffassung der Negation als einer bloß äußerlichen, „moralischen“ Aufsuchung der guten und schlechten Seite in den Dingen getadelt, statt sie als den Kampf ineinander bestehender entgegentreibender Elemente zu verstehen. Und Engels hat davor gewarnt, die Negation der Negation ja nicht anders denn als bloße Form der Entwickelung aufzufassen, die also gar nichts über deren Inhalt besage, am wenigsten aber ein Instrument des Beweisens sei.

Und in der Tat gibt das dialektische Schema der Negation der Negation das Denkmittel, in welchem wir alle Entwickelung auffassen. Schon in seiner allgemeinen Anwendung auf den Begriff der Entwickelung überhaupt kommt es zum Ausdruck in der berühmten und so prägnanten Charakteristik Spencers, die Entwickelung sei der Fortgang von unzusammenhängender Gleichartigkeit zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit, in der das Homogene sich differenziert und die Verschiedenheit sich zu einer höheren Einheit integriert. In seiner Anwendung aber auf das individualpsychische Leben findet es seinen Ausdruck in den von Wundt so genannten psychologischen Beziehungsgesetzen der psychischen Rela-

